1

الكتاب في بيان عقائدهم وذلالتهم في المسائل المتعلقة بالالهيات وسميته
حكمة العارفين في رفع شبهة المخالفين ورتبته على مقدمة وفصول
وخاتمة وعلى الله اتوكل وبه استعين فيها فوائد
في بيان ان مقالة الفلاسفة متى ظهرت بين المسلمين خصوصا بين الشيعة
الاثني عشرية والفرقة الناجية وبيان سبب ظهورها وشيوعها بينهم
بحكم الله لما ارتحل خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله عن دار الفناء وضلت الامة
وتركوا السنة واتبعوا الاهواء وصاروا افرقا شتى وما نجى منهم فرقة الا من
تمسك بآل العباء البحر طغى وماج موجا وطمى لما ارتحل النبي عنا ومضى
اهل الدنيا جميعهم قد غرقوا الا الى سفينة آل النبي وقد اخبر نبي
الله عن هذه الفتنة الكبرى وعمن نجى منها بقوله ستفترق امتي
ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها ناجية والباقي في النار وبقوله مثل
اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق
فلما تبع الناس ائمة الجور وتركوا ائمة العدل ازدادت كل يوم الفتنة
وقلت رغبة الناس الى السنة وكثر ميلهم الى البدعة الى ان بلغت نوبة
الخلافة الى مامون الخليفة وكان يطلب عثرة ثامن الائمة علي ابن موسى
الرضا عليه الصلوة والتحية فطلب كتب الفلاسفة من قيصر ملك النصارى
وامر بترجمتها واستنساخها فمال الناس الى ما مال اليه ملكهم وسلطانهم ثم
بعد الملوك كانوا طالبين للفلسفة اتباعا لاسلافهم والناس كانوا يحصلها
تقربا الى طالبيها من الملوك حتى حسبت الجهلة من الطلبة ان العلم منحصر
فيها فتركوا تحصيل الكتاب والسنة وعقوها واشتغلوا بها وصرفوا
اعمارهم فيها فصدق عليهم منطوق هذه الاية الشريفة قل هل ننبئكم
بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون

وقف مرحوم ... ۱۵ مرداد ۱۳۶۱

۱۸ ۱۵/۴/۱۳



باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	حکمة العارفین		
	درجه نفاست	عادی	نوع	خطی ☑ / چاپ سنگی ○
	شماره اموالی	۵۰۶	اندازه	۱۷×۲۲
	قطع	وزیری کوچک	تعداد اوراق	۱۱۹
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به جعبه	دارد ○ ندارد ☑	نوع آفت	شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به گردگیری	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ ندارد ☑

بررسی کنندگان: ۱. ... ۲. ... ۳. دهقان پور ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۶ تاریخ اقدام:

۱۸

۲/۹ / ۱۳/۴/۱۵

حکمة العارفین عربی مصنف ملا محمد طاهر بن محمد حسین قمی

از اول صفحه و از آخر ... صفحه

خطی نسخ ۲۲ سطری

سال طبع یا تحریر — عدد اوراق ۱۱۹

جزء کتب حکمت و عرفان خطی شماره ۵۵۰۴ خ

شماره عمومی ۵۰۶ شماره قبض

واقف میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱

طول ۲۲ عرض ۱۷ سانتیمتر قطعه

1

وقف مرحوم نائینی ۱۵ مرداد ۱۳۱۱

الكتاب في بيان عثراتهم وزلاتهم في المسائل المتعلقة بالمذهب وسميته
حكمة العارفين في رفع شبه المخالفين ورتبته على مقدمة وفصول
وخاتمة وعلى الله اتوكل وبه استعين فمنها فوائد
في بيان ان مقالة الفلاسفة متى ظهرت بين المسلمين خصوصا بين الشيعة
الاثني عشرية والفرقة الناجية وبيان سبب ظهورها وشيوعها بينهم
بحكم الله لما ارتحل خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله عن دار الفناء وقلبت الامة
وتركوا السنة واتبعوا الاهواء وصاروا افراقا شتى وما نجى منهم فرقة الا من
تمسك بآل العباء البحر طغى وماج موجا وطمى لما ارتحل النبي عنا ومضى
اهل الدنيا جميعهم قد غرقوا الا الى سفينة آل النبي وقد اخبر نبي
الهدى عن هذه الفتنة الكبرى وعمن نجى منها بقوله ستفترق امتي
ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها ناجية والباقي في النار وبقوله مثل
اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق
فلما تبع الناس ائمة الجور وتركوا ائمة العدل ازدادت كل يوم الفتنة
وقلت رغبة الناس الى السنة وكثر ميلهم الى البدعة الى ان بلغت نوبة
الخلافة الى مأمون الخليفة وكان يطلب عثرة ثامن الائمة علي ابي موسى
الرضا عليه الصلوة والتحية فطلب كتب الفلاسفة من قيصر ملك النصارى
وامر بترجمتها واستفتاحها ليميل الناس الى ما مال اليه ملكهم وسلطانهم لانهم
ولما كان الملوك كانوا طالبين للفلسفة اتباعا لاسلافهم والناس كانوا يحصلونها
تقربا الى طالبيها من الملوك حتى حسبت الجهلة من الطلبة ان العلم منحصر
فيها فتركوا تحصيل الكتاب والسنة وعقلوها واشتغلوا بها وصرفوا
اعمارهم فيها فصدق عليهم منطوق هذه الآية الشريفة قل هل ننبئكم
بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون

الكتاب في بيان عقائدهم ودلائلهم في المسائل المتعلقة بالالهيات وسميته
حكمة العارفين في رفع شبهة المخالفين ورتبته على مقدمة وفصول
وخاتمة وعلى الله اتوكل وبه استعين ففيها فوائد
في بيان ان مقالة الفلاسفة متى ظهرت بين المسلمين خصوصا بين الشيعة
الاثنى عشرية والفرقة الناجية وبيان سبب ظهورها وشيوعها بينهم
بحكم الله لما ارتحل خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله عن دار الفناء وضلت الامة
وتركوا السنة واتبعوا الاهواء وصاروا افرقا شتى وما نجى منهم فرقة الا من
تمسك بآل العباء [illegible] وماج موجا وطمى لما ارتحل النبي عنا ومنهم
اهل الدنيا جميعهم قد غرقوا الا الى سفينة آل النبي وقد اخبر عن
الصادق عن هذه الفتنة الكبرى وعمن نجى منها بقوله ستفترق امتي
ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها ناجية والباقي في النار وبقوله مثل
اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق
ثم اتبع الناس ائمة الجور وتركوا ائمة العدل ازدادت كل يوم الفتنة
وقلت رغبة الناس الى السنة وكثر ميلهم الى البدعة الى ان بلغت نوبة
الخلافة الى مأمون الخليفة وكان يطلب عثرة من الائمة على ابي موسى
الرضا عليه الصلوة والتحية فطلب كتب الفلاسفة من قيصر ملك النصارى
وامر بترجمتها باستنساخها فمال الناس الى ما مال اليه ملكهم وسلطانهم ثم
بنو الملوك كانوا طالبين للفلسفة اتباعا لاسلافهم والناس كانوا في تحصيلها
تقربا الى طالبيها من الملوك حتى حسبت الجهلة من الطلبة ان العلم منحصر
فيها فتركوا تحصيل الكتاب والسنة وعلومها واشتغلوا بها وصرفوا
اعمارهم فيها فصدق عليهم منطوق هذه الاية الشريفة قل هل ننبئكم
بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون

انهم يحسنون صنعا واما الشيعة الامامية والفرقة الناجية فكانوا تابعين
لائمتهم من العترة الطاهرة ومقتفين لآثارهم في الاصول والفروع
الى ان غاب مهديهم عـ هذه الامة الغيبة الكبرى ومضت ايام غيبة
الصغرى فصارت شيعتهم كقطيعة غنم غاب عنها راعيها فتفرقت في مراعيها و
وتاهت عن سبيلها فمنهم من سلك في الاصول مسلك المعتزلة ومنهم من بقي
على اقتفاء آثار الائمة واتباع اخبارهم نقل صاحب المدينة عن السيد
الشريف في شرح المواقف كانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى
تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت متأخروهم الى المعتزلة والى الاخبارية
ونقل عن الشهرستاني في كتاب الملل والنحل قال كانوا يعني الامامية في الاول
على مذهب ائمتهم في الاصول ثم لما اختلفوا في الروايات عن ائمتهم وتمادى الزمان
اختار كل فرقة طريقة فصارت الامامية بعضها معتزلة الى آخر كلامه
ثم بعد بعد مضي برهة من الازمنة والايام وانقضاء كثير من الاعوام ذهب
بعض من سلك مسلك المعتزلة منهم مذهب الفلاسفة فابتلى بها بعض الشيعة
كما ابتلى بها من خالفهم من قبل فان قيل كيف يجوز ذم الفلسفة والقدح
فيها والفلسفة هي الحكمة والفلاسفة هم الحكماء وقد مدح الله تعالى الحكمة
في كتابه بقوله ومن يؤت الحكمة من يشاء فقد اوتي خيرا كثيرا وبقوله
ولقد آتينا لقمان الحكمة قلنا ليس الحكمة في الآيتين بمعنى الفلسفة كما
زعم المدلسون بل فسرت الحكمة في الآيتين بطاعة الله ومعرفة امام
الزمان ومن الروايات الواردة في تفسيرها ما اورده الكليني في باب
معرفة الامام بسنده عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا فقال طاعة الله ومعرفة الامام وما رواه علي بن
ابراهيم في تفسيره بسنده عن علي بن ابي الفضيل عن ابي عبد الله ع قال قلت

جعلت

جعلت فداك في قوله ولقد آتينا لقمان الحكمة قال اوتي معرفة امام زمانه
فعلى هذا التفسير الحكمة هي معرفة الامام والحكيم هو الذي عرف امام الحق
واكتسب منه المعارف الدينية ولا ريب ان الائمة الطاهرة من العترة
ائمة الحق ومعادن الحكمة تعلموا الحكمة من رسول الله ص نقل عن كتاب
ابن المغازلي ان النبي ص قال انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة
فليأت الباب فعلى هذا الحكمة ما يستفاد من كلام الائمة الطاهرة
واصحاب العصمة المفسرين لكتاب الله الحافظين لاحاديث رسول
الله ص من المعارف الدينية الاصولية والفروعية ومعرفة الخصال
المرضية والصفات المنجية وطرق المجاهدة لا مسائل الفلاسفة
المخالفة للكتاب والسنة

اي طالب حكمت تو ز من كن خبر
تا چند دوى در پى اين خشك جگر
خود را برسان بشهر حكمت اما
شو داخل آن شهر معظم از در

فان قيل كيف يجمع بين الروايتين
المذكورتين في تفسير الحكمة بانها الفهم والعقل وانها ضد الهوى
قد روى الكليني في كتاب العقل بسنده عن موسى بن جعفر ع انه
قال يا هشام ان الله يقول في كتابه ان في ذلك لذكرى لمن كان
له قلب يعني عقل وقال ولقد آتينا لقمان الحكمة قال الفهم والعقل
قلنا نأتي لك في هذا المقام بكلام يبين لك به حقيقة الحكمة
ويرتفع به التنافي بين الاخبار اعلم ان في الانسان ارادتين
ارادة النفس وهي تسمى بالهوى قال عز من قائل ونهى النفس عن
الهوى فان الجنة هي المأوى وارادة العقل وهي تسمى بالحكمة
اما مراد النفس فهي اللذات الفانية الزائلة واما مراد العقل فهي
اللذات الباقية الدائمة الاخروية فكلما قوي العقل وصح قويت ارادته

التي هي الحكمة وضعفت النفس وارادته التي هي الهوى وكلما ضعف العقل
ضعفت ارادته وقويت النفس وارادتها ولا يخفى على اللبيب المتفطن ان
الامام هو طبيب العقول ومعالجها فبدون معرفة الامام ومعالجته لا يكمل
العقل ولا يبرء من الامراض ولا يتيسر لاحد الحكمة ويشير الى هذا المعنى
ما روي المخالف عن النبي صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
الجاهلية فالدنيا بمنزلة دار الشفاء واهلها هم المرضى والائمة الطاهرة
هم الاطباء فمن عرف امامه وعالج عقله بدوائه ومعالجته اثبت الله
الحكمة في قلبه وانطق بها لسانه وانتفع بعقله السليم في الدنيا وخرج به
منها سالما الى دار السلام ومن لم يعرف امام زمانه ولم يعالج عقله بمعالجته
غلب عليه الهوى وحرم الحكمة ومات ميتة الجاهلية وليس له في الا
خرة ما ينتفع به وقد اشار الله تع الى ما قلناه بقوله يوم لا ينفع مال
ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم بمعرفة الامام وطاعته سبب للحكمة
وصحة العقل فتسمية الامام بالحكمة من قبيل تسمية السبب باسم المسبب
فتبين بما قلناه انه لا تنافي بين الاخبار وظهر ان الحكمة امر كسبي
يمكن اكتسابها بتعليم الامام ونحن في هذا الزمان وان لم يمكن الوصول
الى خدمة الامام والتعلم منه ولكن ائمتنا عليهم السلام حين حضورهم
امروا الى اصحابهم ليكتبوا احاديثهم وطرق معالجاتهم لنا اصحاب زمن
الغيبة لننتفع بها ومن جملة احاديثهم في بيان معالجة العقل وطريق
تحصيل الحكمة ما روي في قلبه وانطق بها لسانه وبصره عيوب الدنيا
داءها ودواءها واخرجه من الدنيا سالما الى دار السلام وما روي
عن الصادق ع جمع الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد في الدنيا
وما في كتاب معاني الاخبار عن ابي الطفيل انه قال سمعت امير المؤمنين ع

يقول

يقول الزهد في الدنيا ليس لبس الخشن واكل الجشب ولكن الزهد قصر الامل
فظهر مما ذكرناه ان الزهد مفتاح الحكمة والسعادات الدنيوية والاخروية
وان الزهد لا يستلزم تضييع المال ولبس الخشن واكل الجشب كما زعم
المتعبدون من الجهلة من اتباع الحلاج وابي يزيد بل الزهد هو قصر
الامل والورع عما حرم الله   ان مفتاح الزهد المستلزم للحكمة هو
اكثار ذكر هادم اللذات روي انه قال رجل يا رسول الله من ازهد
الناس قال من لم ينس القبر والبلى وترك فضل زينة الدنيا
واثر ما يبقى على ما يفنى ولم يعد غدا من ايامه وعد نفسه من اهل
القبور   وروي انه سال رجل من الانصار رسول الله صلعم فقال
يا رسول الله من اكيس الناس واكرم الناس فقال صلى الله عليه واله اكثرهم
ذكرا للموت واشدهم استعدادا له اولئك هم الاكياس ذهبوا بشرف
الدنيا وكرامة الاخرة والمناسب للمقام ان ناتي بقاعدة في ذكر الموت
المستلزم للزهد المورث للحكمة   ان الطريق الى ذكر الموت بحيث
ينجع في القلب ويعالج العقل ويبرءه من الامراض المقوية للهوى المضعفة
للحكمة ان تفرغ قلبك من شيء وتكثر ذكر امثالك واقرانك الذين
مضوا قبلك فتذكر صورهم في مناصبهم واحوالهم وتتفكر كيف
محى التراب حسن صورهم وكيف تبددت اجزاؤهم في قبورهم
وكيف ارملوا نساءهم وايتموا اولادهم وضيعوا اموالهم وخلت منهم
مجالسهم ومساجدهم وانقطعت اثارهم فمهما تذكرت رجلا رجلا وفصلت
في قلبك حاله وكيفية موته وتوهمت صورته ونشاطه وتذكرت
تردده وامله للعيش والبقاء ونسيانه للموت وركونه الى القوة
والشباب وميله الى اللهو واللعب وغفلته عما بين يديه من الموت

الذريع والهلاك السريع وانه كيف كان يضحك ويتكلم فاكل التراب اسنانه والديدان
لسانه وكيف يدبر لنفسه ما يحتاج اليه لعشر سنين في وقت واحد وما بينه
وبين الموت الا شهر او اسبوع او دون ذلك وهو غافل عما يراد به حتى
جاءه الموت في وقت لم يحتسبه فانكشف له التحقيق وقرع سمعه النداء اما
بالجنة او النار فبعد ذلك انظر في نفسك انك مثلهم وغفلتك كغفلتهم
وستكون عاقبتك كعاقبتهم فلازم هذه الافكار مع دخول المقابر ومشاهدة
المرضى هو الذي يجدد ذكر الموت في القلب حتى يغلب عليك بحيث يصير
عينيك فعند ذلك يغلب عليك الزهد وتثبت الحكمة في قلبك وينطق
بها لسانك فيمتلئ قلبك من خشية الله ومحبته وتشتاق الى خدمته وتتلذذ
بطاعته وتتنعم بعبادته وترضى بقضائه وتسلم الامر وتتوكل عليه وتفوض امرك الله
اليه فح يدخل في زمرة الحكماء والاولياء الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وتخص
من الحكمة اللقمانية ومواعظه لابنه على ما نقل عن الصادق ع يا بني انك منذ
سقطت الى الدنيا استدبرتها واستقبلت دارا انت اليها تسير فهي اقرب اليك
من دار انت عنها متباعد يا بني جالس العلماء وازاحمهم بركبتيك ولا تجادلهم
فيمنعوك وخذ من الدنيا بلاغا ولا ترفضها فتكون عيالا على الناس ولا تدخل
فيها دخولا تضر باخرتك وصم صوما يقطع شهوتك ولا تصم صياما يمنعك من
الصلوة فان الصلوة احب الى الله من الصيام يا بني الدنيا بحر عميق قد هلك
فيها عالم كثير فاجعل سفينتك فيها الايمان واجعل شراعها التوكل واجعل زادك
فيها تقوى الله فان نجوت فبرحمة الله فان هلكت فبذنوبك يا بني خف الله
خوفا لو اتيت يوم القيمة ببر الثقلين خفت ان يعذبك وارج الله رجاء
لو وافيت القيمة باثم الثقلين ان يغفر الله لك الى اخر كلامه في الاخبار
الواردة من طرف الائمة الاطهار الدالة على وجوب الرجوع في المعارف الالهية

الى الكتاب

الى الكتاب والسنة وعدم جواز التجاوز عنهما الى الاستدلال بغيرهما روى محمد
ابن بابويه في كتاب التوحيد بسنده حديثا طويلا هذا موضع الحاجة منه
وسالت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك فتعالى الله
الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير تعالى الله عما يصفه الواصفون
المشبهون الله تبارك وتعالى بخلقه المفترون على الله عز وجل فانف عن الله
البطلان والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه هو الله عز وجل الثابت الموجود تعالى
عما يصفه الواصفون ولا تعد القران فتضل بعد البيان الى اخر الحديث
وفي باب ادنى ما يجزي من معرفة التوحيد بحذف الاسناد عن عاصم ابن
حميد رفعه قال سئل علي بن الحسين ع عن التوحيد فقال ان الله
عز وجل علم انه يكون في اخر الزمان اقوام متعمقون فانزل عز وجل قل
هو الله احد الله الصمد والايات من سورة الحديد الى قوله وهو عليم
بذات الصدور فمن رام وراء هنالك هلك وروى ابن بابويه في
توحيده خطبة طويلة خطبها امير المؤمنين ع في الكوفة ومن جملتها
هذه العبارة فما دلك القران عليه من صفته فاتبعه فانها نعمة ليوصل
وحكمة اوتيتها فخذ ما اوتيت وكن من الشاكرين وما دلك الشيطان
عليه مما ليس في القران عليك فرضه ولا في سنة الرسول وائمة الهدى اثره
فكل علمه الى الله عز وجل فان ذلك منتهى حق الله عليك وروى في التوحيد ايضا
بسنده عن محمد ابن ابي عمير قال دخلت على سيدي موسى ابن جعفر عليهما السلم
فقلت له يا ابن رسول الله علمني التوحيد فقال يا ابا احمد لا تتجاوز في التوحيد
ما ذكره الله تعالى ذكره في كتابه فتهلك الى اخر الحديث وروى ايضا في الحديث
حدثنا بسنده عن ابي عبد الله ع هذا موضع الحاجة منه واعلم رحمك الله
ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القران من صفات الله ثم

قال بعد كلام ولا تعدّ القرآن فتضل بعد البيان ومن كلام امير المؤمنين
حين سأله سائل ان يصف الله له حتى كأنه يراه فقال له بعد خطبة
مشتملة على صفات الله ايها السائل فما دلّك القرآن عليه من صفته فأتم
به واستضئ بنور هدايته وما كلّفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب عليك
فرضه ولا في السنة النبي ص وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله سبحانه فان
ذلك من الغيب المحجوب الى اخر كلامه وفي الكافي حديث مسند عن محمد بن
مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول ليس عند احد من الناس حق ولا صواب
ولا احد من الناس يقضي بقضاء حق الا ما خرج منا اهل البيت واذا تشعبت
بهم الامور كان الخطاء منهم والصواب من علي عليه السلم وفيه ايضا باسناده
عن زرارة قال كنت عند ابي جعفر عليه السلم فقال له رجل من اهل الكوفة
يسأله عن قول امير المؤمنين ع سلوني عما شئتم فلا تسألوني عن شيء
الا انبأتكم به قال انه ليس عند احد علم شيء الا خرج من عند امير المؤمنين
فليذهب الناس حيث شاؤا فوالله ليس الامر الا من ههنا واشار بيده
الى بيته اقول لا شك انه قد تواتر عن اهل بيت العصمة عليهم السلم
انه ليس علم الا ما خرج من بيتهم والحديث المتواتر النبوي انا مدينة
العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب ايضا مفيد لهذا المعنى
وصريح فيه   فيما ورد من الروايات المتواترة من طرقنا وطرق
من خالفنا الدالة على وجوب الاخذ في الاصول والفروع بكتاب الله
والعترة الطاهرة والاقتباس من مشكاتهما وان من تمسك بهما لن يضل
ابدا وان الكتاب والعترة لن يفترقا الى يوم القيمة في مسند احمد بن
حنبل باسناده عن علي بن ربيعة قال لقيت زيد بن ارقم وهو
داخل على المختار او خارج من عنده فقلت له سمعت رسول الله ص يقول

انا

انا تارك فيكم الثقلين قال نعم وفيه ايضا باسناده عن عطية العوفي
عن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ص يقول اني قد تركت
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله
عز وجل حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا
وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال ابو نمير قال بعض
اصحابنا من الاعمش قال انظروا كيف تخلفوني فيهما وفيه ايضا باسناده
عن القاسم ابن حسان عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله ص اني تارك فيكم
خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض او ما بين السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي وانهما لا يفترقان حتى يردا على الحوض وفي صحيح
مسلم في الجزء الرابع باسناده عن زيد بن ارقم حديث من جملتها قال
قام رسول الله ص فينا خطيبا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة فحمد الله
واثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال اما بعد ايها الناس انما انا بشر يوشك
ان يأتي رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه
الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال
واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي فقال له حصين ومن اهل بيته يا زيد
اليس نساؤه من اهل بيته قال نساؤه من اهل بيته من حرم الصدقة بعده
الخبر وروى هذا الحديث بسند اخر مع بعض الزيادات وفي تفسير
الثعلبي بسنده عن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري قال سمعت ابا
سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ص يقول ايها الناس اني قد تركت
فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من
الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل
بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وروى نفسه الثاني

ابن المغازلي في كتابه عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلعم قال
اني اوشك ان ادعى فاجيب واني تركت فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود
من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير اخبرني انهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انظروا ماذا تخلفوني فيهما والخبر الذي نقلناه
من مسند احمد ابن حنبل رواية من زيد بن ارقم رواية بعينه ابن
المغازلي بسند اخر عن زيد ابن ارقم والذي نقلناه عن صحيح مسلم رواه
ايضا ابن المغازلي باسناده عن زيد والذي رويناه عن الثعلبي عن عطية
العوفي قد رواه ابن المغازلي بسند اخر يرفعه الى ابي سعيد الخدري وفي
الجمع بين الصحاح الستة لرزين في الجزء الثالث من اجزاء اربعة من صحيح
الترمذي باسناده عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلعم قال اني تارك فيكم
الثقلين ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الاخر وهو كتاب الله
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل لن يفترقا حتى يردا
على الحوض فانظروا كيف تخلفوني في عترتي قال صاحب صراط المستقيم وقد روت
الفرقة المحقة في مواضع لا تحصى قول النبي صلعم اني تارك فيكم الثقلين ان
اخذتم بهما لن تضلوا احدهما اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي
لن يفترقا حتى يردا على الحوض وروى نحوه ابن حنبل في مسنده من عدة
طرق ومسلم في موضعين من الجزء الرابع من صحيحه وفي كتاب السنن وصحيح
الترمذي وابن عبد ربه في كتاب العقد وابن المغازلي من عدة طرق
في كتابه والثعلبي في تفسيره في سورة ال عمران في قول الله تعالى واعتصموا
بحبل الله جميعا ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدة طرق فقال
في موضع اخر من كتابه مشيرا الى هذا الحديث وقد ذكره ابن مردويه
من بضعة ومائتين طريقا في كتاب شرف النبي صلى الله عليه واله عن امير المؤمنين

علي عليه السلم في وصيته للمسلمين الذين حضروا حين نقل من الفريضة
من حجة ما قال ونبكم من تخلف من بينكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا هم
الدعاة وهم النجاة وهم اركان الارض وهم النجوم بهم يستضاء من شجرة طاب
فرعها وزيتونة طاب اصلها بنتت في الحرم وسقيت من كرم من خير مستقر
الى خير مستودع من مبارك الى مبارك صفت من الاقذار والادناس ومن
قبيح ما نبز شرار الناس اما فروع طوال لا تنال احرزت عن ضعفائها الا
لسن وقصرت عن بلوغها الاعناق فهم الدعاة وهم النجاة وبالناس
اليهم حاجة فاخلفوا رسول الله صلعم فيهم باحسن الخلافة فقد اخبركم انهما
الثقلان وانهما لن يفترقا هم والقران حتى يردا على الحوض فالزموهم
فالزموهم تهتدوا وترشدوا ولا تتفرقوا عنهم ولا تتركوهم وتفرقوا وقد ايضا
عن امير المؤمنين عليهم السلم ان النبي صلعم قال في حجة الوداع اني امرؤ مقبوض
وتارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي اهل
بيتي وان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا هم والقران حتى يردا علي
الحوض وروى الحافظ ابو نعيم عن الحسن ابن علي عليهما السلم قال قال
رسول الله صلعم ادعوا الي سيد العرب يعني عليا فقالت
عائشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد ادم وعلي سيد العرب فلما
جاء ارسل الى الانصار فاتوه فقال لهم يا معشر الانصار الا ادلكم على
ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي قالوا بلى يا رسول الله قال هذا علي
فاحبوه بحبي واكرموه بكرامتي فان جبرئيل امرني بالذي قلت لكم وفي
صحيح الترمذي عن جابر قال رايت رسول الله صلعم واله وهو على ناقته
يخطب فسمعته يقول يا ايها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن
تضلوا بعدي احدهما اعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء

الى الأرض وعترتي اهل بيتي   لا ريب في تواتر الروايات الدالة على
ان التمسك باهل البيت منقذ من الضلال فان اتباعهم فرض وقد اعترف
المخالفون بها وان يعملوا بها قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
فان قيل قال عليه السلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي الى اخر الحديث
وقال اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي ومثله يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلت نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى
مع شرف النسب الا ترى انه عم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهم منقذا
من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه الهداية وكذا في
العترة انتهى ومما يؤيد هذه الأحاديث ما رواه احمد ابن حنبل في مسنده
ونقله صاحب المشكوة عن ابي ذر قال وهو متعلق بباب الكعبة من
عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب ابن جنادة سمعت رسول
الله صم باذني والا فصمتا يقول الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة
نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك وقد روى ابن المغازلي
الشافعي الواسطي هذا المعنى في كتاب المناقب بعدة اسانيد بعبارات
مختلفة روى عن عبد الله ابن عباس قال قال رسول الله صم مثل
اهل بيتي مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح ومن ركبها نجى ومن تأخر
عنها هلك وعن الأكوع قال قال رسول الله صم انما مثل اهل بيتي مثل
سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وعن ابن عباس
ايضا قال قال رسول الله صم مثل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجى
ومن تخلف عنها غرق وعن سعيد ابن المسيب قال قال رسول الله
مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق

وعن

ومما يؤيدها ايضا ما في كتاب اشرف النبي صم انه قال اهل بيتي فيكم كباب
حطة في بني اسرائيل ولا شبهة ان اهل بيته يشمل نساءه صم لان لفظ ال
العترة من دخولهن وكذا كون التمسك باهل البيت منقذا من الضلالة
وسببا للنجاة مانع من دخولهن وكذا كون التمسك بنساء النبي صم بالا
جماع غير منقذ من الضلالة وموجب للنجاة ومما يؤيد ما اوردناه من
الاخبار يدل على ان النساء ليس من اهل البيت ما ورد من الروايات
الدالة على طهارة اهل البيت المنظمة لذكرها انهم من طرق المخالف
من مسند احمد ابن حنبل عن الأوزاعي عن شداد ابن عمارة قال دخلت
على واثلة ابن الاسقع وعنده قوم فذكروا عليا عم فشتموه وشتمته
معهم فلما قاموا قال لم شتمت هذا الرجل قلت رايت القوم شتموه
فشتمته قال الا اخبرك بما رايت عن رسول الله صم فقلت بلى قال اتيت فاطمة
اسالها عن علي عليه السلم فقالت توجه الى النبي صم فجلست انتظره حتى
جاء النبي صم فجلس ومعه علي عم وحسن وحسين اخذ كل واحد منهما بيده
حتى دخل فادنى عليا عم فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا
كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال كساء ثم تلا هذه الآية
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي احق وقد روي قريبا من هذا
المعنى بسند اخر عن ابن الأسقع ومنه ايضا عن عطية الطفاوي
عن ابيه ان ام سلمة حدثته قالت بينما رسول الله في بيتي يوما
اذ قال الخادم ان عليا وفاطمة عليهما السلم بالسدة قالت فقال لي
قومي فتنحي عن اهل بيتي قالت فقمت فتنحيت في البيت قريبا
فدخل علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم وهما صبيان صغيران

قالت فاخذ الصبيين فوضعهما واعتنق عليا باحدى يديه وفاطمة
باليد الأخرى وقبل فاطمة واغدف عليهم خميصة سوداء وقال
اللهم اليك لا الى النار انا واهل بيتي قالت قلت وانا يا رسول الله
قال وانت ومنه ايضا عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني من سمع
ام سلمة تذكر ان النبي صلعم كان في بيتها فاتته فاطمة ع ببرمة فيها حريرة
فدخلت بها عليه فقال ادعي زوجك وابنيك قال فجاء علي والحسن
والحسين عليهم السلم فدخلوا وجلسوا ياكلون من تلك الحريرة وهو
وهم على منام له على دكان تحته كساء خيبري قالت وانا في الحجرة اصلي
فانزل الله هذه الآية الكريمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم
اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي
اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسي من
البيت وقلت انا معكم يا رسول الله قال انك الى خير ومنه ايضا من شهر بن
حوشب عن ام سلمة ان النبي صلعم قال لفاطمة ائتيني بزوجك وابنيك
فجاءت بهم فالقى عليهم كساء فدكيا قالت ثم وضع يده عليهم وقال
اللهم ان هؤلاء آل محمد فاجعل صلواتك وبركاتك على محمد وعلى
آل محمد انك حميد مجيد قالت ام سلمة فرفعت الكساء لادخل معهم فجذبه
من يدي وقال انك على خير ومنه ايضا حديث طويل هذا موضع
الحاجة منه قال ابن عباس رضي الله عنه واخذ رسول الله
ثوبه فوضعه على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وقال
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ومنه ايضا حديث اخر عن ام سلمة وهذا موضع الحاجة منه قالت

فجاءت

فجاءت يعني فاطمة تقود ابنيها كل واحد منهما بيده وعلي يمشي في اثرهما حتى
دخلوا على رسول الله صلعم فاجلسهما في حجره وجلس علي على يمينه وجلست
فاطمة على يساره قالت ام سلمة فاجتبذ كساء خيبريا كان بساطا لنا على
على المنامة في المدينة فلفه رسول الله صلعم واخذ طرفي الكساء والوى
بيده اليمنى الى ربه عز وجل قال اللهم هؤلاء اهل بيتي اذهب الرجس
وطهرهم تطهيرا قلت يا رسول الله الست من اهلك قال بلى فادخلي
في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه علي وابنيه وابنته فاطمة عليهم
السلم ومن صحيح البخاري في الجزو الرابع باسنادها عن صفية بنت شيبة
قالت عايشة خرج النبي صلعم وآله غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود
فجاء الحسن ابن علي فادخله ثم الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها
ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ومن تفسير الثعلبي بسنده عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلعم وآله نزلت هذه الآية في خمسة فيّ وفي علي
وفي حسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ومنه بسنده عن عطاء ابن ابي رباح حدثني
من سمع ام سلمة رضي الله عنها ثم ذكر الحديث كما نقلناه عن ام سلمة
عن مسند احمد ابن حنبل ومنه ايضا باسناده عن مجمع قال دخلت
مع امي على عايشة فسالتها امي عن علي فقالت سالتني عن احب الناس
الى رسول الله صلعم وآله لقد رايت عليا وفاطمة وحسنا وحسينا
وقد جمع رسول الله صلعم عليه وآله بقذف عليهم ثم قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
قالت قلت يا رسول الله انا من اهلك فقال تنحي انك الى خير ومنه

ايضا باسناده عن اسمعيل ابن عبد الله جعفر الطيار عن ابيه لما نظر رسول الله صلعم واله الى الرحمة هابطة من السماء قال من يدعو مرتين فقالت زينب انا يا رسول الله فقال ادعي لي فاطمة وعليا والحسن والحسين قالت فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن شماله وعليا وفاطمة تجاهه ثم غشاهم كساء خيبريا ثم قال اللهم ان لكل نبي اهلا وهؤلاء اهل بيتي فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل معكم فقال رسول الله مكانك فانك الى خير ان شاء الله نعم ومنه ايضا عن شداد بن عماد قال دخلت على واثلة بن الاسقع الى اخر الحديث وقد قدمنا تمام الحديث نقلا عن مسند احمد ابن حنبل ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابي الحمراء قال اقمت في المدينة تسعة اشهر كيوم واحد وكان رسول الله صلعم واله يجيء كل غداة فيقوم على باب علي وفاطمة عليهما السلام فيقول الصلوة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابن عباس رضي الله قال قال رسول الله صلعم واله قسم الله الخلق قسمين فجعلني في خيرهما قسما فذلك قوله تعالى واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني في خيرها ثلثا وذلك قوله تعالى واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة والسابقون السابقون فانا من السابقين وانا خير السابقين ثم جعل الاثلاث قبائل فجعلني من خيرها قبيلة فذلك قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً ومن الجمع بين الصحيحين للحميدي قال الحديث الرابع والستون من المتفق عليه في الصحيحين من البخاري ومسلم ومسند عايشة عن مصعب ابن شيبة عن صفية

بنت

بنت شيبة عن عايشة قالت خرج النبي صلعم واله ذات غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن ابن علي فادخله فجاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي عم فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجمع بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري قال في الجزء الثاني من اجزاء ثلثة في تفسير سورة الاحزاب من صحيح ابي داود السجستاني وهو كتاب السنن في تفسير قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال وعن عايشة قالت خرج رسول الله صلعم واله وعليه مرط من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وعن ام سلمة زوج النبي صلعم واله ان هذه الاية نزلت في بيتها انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وانا جالسة عند الباب فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك الى خير انك من ازواج رسول الله قالت وفي البيت رسول الله صلعم وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ومن الجزء والمذكور في سنن ابي داود وموطا مالك وعن انس ان رسول الله صلعم واله كان يمر بباب فاطمة اذا خرج الى صلوة الفجر حين نزلت هذه الاية قريبا من ستة اشهر يقول الصلوة الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجزء الثالث من الكتاب اعني جمع رزين في باب مناقب

الحسن والحسين عليهما السلام من صحيح ابي داود وهو السنن عن صفيه
بنت شيبه قالت عايشه خرج رسول الله صلى الله عليه واله وعليه مرط مرحل
من شعر اسود فجاء الحسن بن علي عليه السلام فادخله ثم جاء الحسين فدخله
معه ثم جاءت فاطمه فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال صاحب
صراط المستقيم ذكر ابن مردويه في كتاب المناقب من مائة وثلثين
طريقا ان العترة علي وفاطمه والحسنان فثبت بما اوردناه ان العتره
هم اهل البيت الذين اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا دون
غيرهن وثبت عصمتهم لثبوت تنزيه الله لهم واذهاب الرجس
عنهم والتطهير التنزيه عن الاثم وعن كل قبيح وقد نقل ذلك
عن احمد ابن فارس اللغوي في المجمل وغيره ومما يؤيد ما قدمناه
ما رواه محمود ابن عمر الزمخشري باسناده قال قال النبي صلى الله عليه واله
فاطمه بهجة قلبي وابناها ثمرة فوادي وبعلها نور بصري والائمه من
ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم به
نجا ومن تخلف عنه هوى وما في شرح نهج البلاغه لابن ابي الحديد
نقلا عن صاحب حلية الاولياء قال النبي صلى الله عليه واله من سره ان يحيى
حيوتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن التي غرسها ربي فليوال
عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد بالائمه من بعدي فانهم عترتي
خلقوا من طينتي ورزقوا فهما وعلما فويل للمكذبين من امتي
القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي وفي صراط المستقيم مما
جرى فيه مسندا عن النبي صلى الله عليه واله من سره ان يحيى حيوتي ويموت
ميتتي ويدخل جنة عدن منزلي فليتول علي ابن ابي طالب

وليا

وليأتم بالاوصياء من ولده ثم قال ونحوه ذكر في حلية الاولياء
وفضايل احمد وخصايص النطنزي وفي كتاب شرف النبي صلى الله عليه واله
عن ابراهيم ابن ابي شيبه الانصاري قال جلست الى الاصبغ ابن
نباته قال الا اقرئك ما املاه علي ابن ابي طالب عليه السلام فاخرج الي
صحيفه فاذا مكتوب فيها بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما اوصى به
محمد رسول الله صلى الله عليه واله اهل بيته اخذ ون بحجزة نبيهم وان
شيعتهم اخذون بحجزهم من النار فانهم لن يدخلوكم باب ضلالة
ولن يخرجوكم من باب هدى وما في فردوس الديلمي عن النبي
يا علي اذا كان يوم القيمه اخذت بحجزة الله عز وجل واخذت انت
بحجزتي واخذ ولدك بحجزتك واخذ واشيعة ولدك بحجزتهم فترى
اين يؤمر بنا وما فيه ايضا مسندا عن النبي صلى الله عليه واله يا علي اول اربعة
يدخلون الجنه انا وانت والحسن والحسين وذرارينا خلف ظهورنا
وازواجنا خلف ذرارينا وشيعتنا عن ايماننا وعن شمائلنا وروى
احمد ابن حنبل في مسنده باسناده قال رسول الله صلى الله عليه واله النجوم امان
لاهل السماء فاذا ذهبت النجوم ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض
فاذا ذهب النجوم من السماء اتى اهل السماء ما يوعدون واذا ذهب
اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون وفي بعض
الاخبار فاذا انقرضوا اصب الله عليهم العذاب صبا وما رواه
الشافعي ابن العادلي باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله
ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي انا وانت شجرة
فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق
بغصن منها ادخله الله الجنة وما في كتاب شرف النبي صلى الله عليه واله

قال رسول الله صم انا واهل بيتي شجرة في الجنة واغصانها في الدنيا
فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما رواه ابراهيم الثقفي في كتابه با
باسناده عن بريدة الأسلمي قال قال رسول الله صم ان هذا صراطي
مستقيما فاتبعوه وما في تفسير الثعلبي في تفسير قوله تعم اهدنا الصراط
المستقيم قال قال سليم بن حنان سمعت ابا بريدة يقول صراط محمد
وآله ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله سألت ان يجعلها لعلي
تفعل وما رواه محمد بن مومن الشيرازي وهو من اعيان المخالفين
باسناده عن الحسن البصري انه كان يقرأ الحرف هذا صراط مستقيم قلت
للحسن ما معناه قال يقول هذا طريق علي ابن ابي طالب وذريته
الخبر وفي تفسير الثعلبي وكتاب ابن شاهين حديث مرفوع الى بريدة
في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قال صراط محمد وآله وما نقله
صاحب مجالس المؤمنين عن كتاب الصواعق المحرقة والفاضل القاشي
عن كتاب شرف النبي صم وآله في كل خلف من امتي عدول من اهل
بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين الا وان ائمتكم وفدكم الى الله عز وجل فانظروا من
توفدون   لا ريب في تواتر الاخبار في وجوب التمسك باهل
عليهم السلام وان من تمسك بهم اهتدى ونجى ولن يضل ابدا
ومن لم يتمسك بهم ضل عن طريق الهدى الحمد لله الذي هدانا لهذا

في بعض كلمات الغزالي في ذم الفلسفة والفلاسفة

قال في كتاب المنقذ من الضلال بعد كلام فاني رأيتهم اصنافا ورأيت
علومهم اقساما وهم على كثرة اصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد وان
كان بين القدماء منهم والاقدمين وبين الاواخر منهم والاوايل

تفاوت

تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه   في اصنافهم وبشمول
سمة الكفر كافتهم اعلم انهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون الى
ثلثة اقسام الدهريين والطبيعيين والالهيين الصنف الاول الدهريون
وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا ان
العالم لم يزل موجودا كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة
من حيوان كذلك كان وكذلك يكون ابدا وهؤلاء هم الزنادقة الصنف
الثاني الطبيعيون وهم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان
والنبات واكثروا الخوض في علم التشريح اعضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجائب
صنع الله تعالى وبدايع حكمته ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع
على غايات الامور ومقاصدها ولا يطالع التشريح وعجايب منافع الاعضاء
مطالع الا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان
ولا سيما بنية الانسان الا ان هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم
لاعتدال المزاج تاثير عظيم في قوام قوى الحيوان فظنوا ان القوة العاقلة من
الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل ببطلان مزاجه فتنعدم ثم اذا انعدم فلا
يعقل اعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا الى ان النفس تموت ولا تعود
فجحدوا الآخرة وانكروا الجنة والنار والقيامة والحساب ولم يبق عندهم للطاعة
ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات كانهماك
الانعام وهؤلاء ايضا زنادقة لان اصل الايمان هو الايمان بالله واليوم
الآخر وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وان امنوا بالله وصفاته
الالهيون وهم المتاخرون منهم مثل سقراط وهو استاد افلاطون استاد
ارسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن
مخمرا من قبل وانضج لهم ما كان فجا من علومهم وهم بجملتهم ردوا على الصنفين

الأولين من الدهرية والطبيعية واوردوا في الكشف عن فضايحهم ما اغنوا
به غيرهم وكفى الله المؤمنين القتال مقاتلتهم ثم ارسطاطاليس رد على افلاطون
وسقراط ومن كان قبلهم من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرء من جميعهم الا
انه ايضا استبقى ايضا من رذايل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب
تكفيرهم وتكفير شيعتهم من متفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وامثالهم
على انهم لم يقم بنقل علم ارسطاطاليس احد من متفلسفة كقيام هذين الرجلين
وما نقله غيرهم ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم
وما لا يفهم كيف يرد او يقبل ومجموع ما صح عندنا من فلسفة ارسطاطاليس
بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في اقسام قسم يجب التكفير به وقسم
يجب التبديع به وقسم لا يجب انكاره اصلا فلنفصله انتهى كلامه وقال
في خاتمة كتاب تهافت الحكماء بعد ذكر مذاهبهم وابطال عقايدهم فان
قيل فقد فصلتم مذهب هولاء افتقطعون القول بكفرهم ووجوب
القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل احدها
مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله
لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة انكارهم بعث الا
جساد وحشرها فهذه الثلاث مسائل لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقدها
معتقد كذب الانبياء وانهم ذكروا ما ذكروه على المصلحة تمثيلا لجماهير
الخلق وتفهيما فهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين
الى اخر كلامه   في اثبات الصانع ووجوب وجوده بيان ضعف
ما تمسك به الفلاسفة في اثبات الواجب اعلم ان الفلاسفة والمتكلمين
اختلفوا في علة احتياج الممكن الى العلة فقال الفلاسفة هي الامكان
والمتكلمون اختلفوا فاكثرهم قالوا بان علة الاحتياج الى المؤثر الحدوث وبعضهم

قال

قال هي الامكان مع الحدوث وبعض اخر قال بانها الامكان بشرط الحدوث
والحق ان الحدوث لا مدخل في الاحتياج الى العلة وهو المقتبس من
الكتاب والسنة وللفلاسفة في اثبات مختارهم منهجان الاول دعوى البداهة
وقالوا الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه والعقل يحكم بالضرورة
بامتناع ترجح احد طرفيه بغير علة مرجحة كما يحكم العقل بامتناع ان ترجح احدى
كفتي الميزان اذا تساويا بالذاتيهما بلا مرجح والجواب عنه لا نسلم تساوي طرفي الممكن
بالنظر الى ذاته بل هذا مبني على ابطال الاولوية الذاتية والحق ان العدم
اولى بالممكنات المعدومة التي ازلي مستمر غير حادث فانها ليست بمعلولة
لان المعلول ما يترتب على العلة والعدم الازلي ما يترتب على علة فاما قال
الفلاسفة من ان عدم علة الوجود علة للعدم الازلي قول غير موجه
بل المترتب على العلة منحصر في الوجود والعدم الحادثين فعلة احتياج
الممكن ليس الا حدوث وجوده او حدوث عدمه فما وجدناه معدوما
ازليا فالعدم اولى به ولا يحتاج الى العلة الا في خروجه من العدم
الى الوجود وما وجدناه موجودا غير حادث الوجود فيحتمل عقلا
ان يكون واجب الوجود او اولى الوجود فلا يحتاج الى العلة الا
في خروجه من الوجود الى العدم والحكم بتساوي الوجود والعدم موقوف
على نفي الاولوية الذاتية وسيجيء بيان ضعف دليل الفلاسفة
على نفي الاولوية الذاتية فعلى هذا اذا رأينا موجودا او لم نعرف
كونه مسبوقا بالعدم وان عرفنا كونه ممكنا لا يمكننا الحكم بكونه محتاجا
الى العلة فظهر بما ذكرناه ضعف دليل الفلاسفة على وجود الواجب
من طريق احتياج الممكن الى العلة   من منهج الفلاسفة الا
ستدلال استدل الواجب مدعاهم بان الماهية الممكنة مقتضية للتأ

فلو وقع احدهما للمرجح كان راجحا وهو خلاف المفروض والجواب منع اقتضاء ذات الممكن التساوي واستدل القائلون بان علة الاحتياج هي الحدوث بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اذ ماهيته لا تفي بذلك واذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر ولا يحتاج في البقاء الى مؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل الحدوث سبق طلب علته وان لم يتصور الامكان وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة

اعلم ان الممكن لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الموجود عنه كالواجب ويقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج مدعي تساوي الطرفين في الممكن الى بيان انه لا يجوز لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب فاستدل اتباع الفلاسفة على نفي الاولوية بان كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع بلا علة وانه محال بديهة لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر بعلة فثبوت الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الاخر اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الاخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون الاولوية الناشئة لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ناشئة مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه لان المفروض الاولوية ناشئة من ذات

الممكن

من ذات الممكن وحده والجواب ان اولوية العدم انما تنشأ من ذات الممكن المعدوم بالعدم الازلي وحده ولكن ترتب الاثر على هذه الاولوية مشروط بعدم معارض اقوى من الاولوية الذاتية وهو علة الوجود فلم يلزم مما ذكر ان يكون عدم علة الطرف الاخر له مدخل في الاولوية بل لزم منه ان له مدخلا في ترتب الاثر على الاولوية وهكذا اذا فرض الاولوية في جانب الوجود بان يفرض موجود ازلي يكون وجوده بالاولوية الذاتية فمع هذه الاولوية عدمه ممكن ولكن بعلة وجودية مقتضية للعدم اقوى من الاولوية فوجوده بتلك الاولوية مشروط بعدم معارض اقوى منها وينبغي ان تأتي بمثال يتضح به الحال لا يخفى ان الانحطاط اولى بذات الحجر من الارتفاع فينحط بالاولوية الذاتية ولكن بشرط عدم معارض اقوى من الاولوية الذاتية وهو القاسر الذي يقسره على الارتفاع وهكذا النار الارتفاع اولى بذاتها من الانحطاط فيقع بالاولوية الذاتية بشرط ان لا يكون لها مانع فانت اذا تأملت فيما ذكرنا وفهمته قدرت على ابطال كل دليل ذكروه في نفي الاولوية اعلم ان اتباع الفلاسفة تمسكوا بوجوه اخر في ابطال الاولوية فينبغي ان نأتي بها ونجيب عنها   ما اختاره وذكره بعض الفضلاء المعاصرين في شرحه على التجريد وهو انه لو ترجح الممكن احد طرفيه كالوجود مثلا لذاته من غير وجوب بان الوجود اولى له لذاته مع جواز عدمه ايضا وان كان على سبيل المرجوحية كان لنا ان نأخذ اولوية الوجود مع الموضوع ونردد بين وجوده وعدمه بان نقول الممكن الاولى الوجود بل يساوي وجوده مع عدمه او يكون الوجود له اولى لكن باولوية اخرى ضرورية ان الاولوية الاولى ماخوذة مع الموضوع فهي مشتركة

بين الحالين وبيان ذلك ان الممكن الذي يكون وجوده اولى اذا فرضنا
وقوعه بمجرد هذه الأولوية فلا يجوز ان يكون وقوع عدمه بدلا
عن الوجود لو فرضناه ممتنعا والا كانت الاولوية وجوبا بل يجب
ان يكون وقوع العدم بدلا عن الوجود ايضا جايزا مع اولوية وجوده
فاذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده فان كان
بلا ترجيح واولوية كان ذلك ترجيحا لاحد المتساويين بلا مرجح وان كان
ذلك بسبب اولوية ورجحان فلا يجوز ان يكون هذه الأولوية هي
الأولوية المفروضة اولا الى اخر كلامه كلامه غير موجه فان وقوع
الوجود مع الأولوية الذاتية وان كان وقوع عدمه جائزا ليس ترجيحا
بلا مرجح فان المراد بجواز العدم مع اولوية ليس جواز وقوعه بغير علة
ترجح العدم على الوجود بل المراد انه يجوز مع الاولوية الذاتية عدمه
بعلة ومرجح يرجح العدم فوجود الأولى الوجود بالأولوية مشروط
بعدم العلة المرجحة المقتضية فوقوع الوجود بالأولوية على تقدير
عدم علة العدم لا يحتاج الى اولوية اخرى ومرجح اخر سوى الأولوية
المفروضة ولا يستلزم ترجيحا فان الوجود لا يساوي العدم لان الوجود
له اولوية ذاتية وليس للعدم ما يرجحه ولكن العدم جائز الوقوع بعلة
ومرجح يرجحه على الوجود فنقول لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال
لا يثبت مدعاه لان الاولوية وان كانت مشتركة بين الحالين ولكن
فرق بين الحالين فان في حال الوجود ليس للأولوية معارض اقوى
منها وفي حال العدم لها معارض اقوى منها انه لو كان وجوده
مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه ممتنعا بالنظر الى ذاته
لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل ومرجوحيته

يستلزم

يستلزم امتناعه لان ترجح احد المتساويين اذا كان ممتنعا كان ترجح المرجوح اولى
بالامتناع لان المرجوح اضعف من المساوي على ما قال الامام في كتاب الاربعين فرجحان
الوجود نظرا والجواب من هذا الوجه قد ذكرنا ما ذكرناه في الجوابين وبيانه ان
رجحان الوجود بسبب الذات لا يستلزم امتناع عدمه المرجوح مطلقا بل يستلزم
امتناعه بشرط عدم العلة المرجحة المقتضية المرجحة للعدم فليس عدمه ممتنعا
ولا يلزم ترجيح المرجوح لان العدم مع هذا التقدير ارجح من الوجود الذي
اقتضاه الذات بالاولوية ما اختاره الفاضل المشهور الامير صدر
الدين محمد الشيرازي في رسالته في اثبات الواجب وهذه عبارته فان قيل
لا نسلم ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح لجواز ان يكون الوجود بعض الممكنات
اولى والبقاء من العدم اولوية غير منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده
راجحا على عدمه واذا وجد ذلك الممكن ان كان غيره علة وجوده نفسه لزم
خلاف المفروض وان كان هو نفسه علة لنفسه لزم ايجاد الشيء لنفسه وهو
محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ولانه ان كان موجودا بلا سبب وكان
جائز العدم لامكانه لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شان
الممكنات لان وجوده بلا سبب بل يكون انعدامه بنفسه كان وجوده كذلك
فيلزم جواز انعدام امر موجود بلا علة مقتضية لذلك وهو ممتنع والى
ما ذكرنا اشار المعلم الثاني على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله لو
حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبداه ممكنا حاصلا بنفسه لزم
اما ايجاد الشيء لنفسه وهو فاحش واما عدمه بنفسه وهو افحش انتهى
كلامه اقول في كل واحد من كلامي هذين السندين والقائلين نظر ظاهر وغير ام
واضح اما ما يرد على السند اولا فهو المنع من كون اولى الوجود محتاجا الى
العلة فيلزم خلاف المفروض ان كان غيره علة لوجوده ويلزم ايجاد الشيء

لنفسه ان كان هو لنفسه لأن دليلهم على احتياج الممكن الى العلة على ما بيناه هو ان
الوجود والعدم في الممكن متساويان فلو ترجح احدهما بغير علة يلزم الترجح بلا مرجح
وهو مح فبهذا الدليل لا يمكن الحكم باحتياج اولى الوجود الى العلة فانه لا يلزم من
ترجح وجوده الترجح بلا مرجح بل اللازم منه ترجح الراجح وهو ليس بمحال واما
ما يرد عليه ثانيا فالا لا نسلم ان اولى الوجود ان كان موجودا بلا سبب وكان جانب
العدم يلزم ان يكون انعدامه بنفسه بدون علة مقتضية لذلك لان الممكن
الذي وجوده بالأولوية وان جاز انعدامه ولكن لا يجوز الا بعلة موجود موجودة
ومقتضية لانعدامه لان من انعدامه بدون العلة المقتضية يلزم الترجح
وهو مح واما الفارابي فيرد عليه مثل ما اوردناه على السيد فتدبر
ما ذكره القوشجي في شرحه على التجريد في شرح كلام المصنف في نفي الأولوية
الذاتية وهذه عبارته لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجب وقوع الطرف المرجوح
نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته
لجاز رجحانه لكنه لا يجوز لما فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف
الراجح الجواب انه يجوز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذاته بل اللازم جواز
رجحانه على الطرف الراجح بسبب خارج عن الذات وهذا الرجحان لا ينافي الذي
هو مقتضى الذات   ما اختاره الدواني في حاشية القديمة على الشرح
الجديد قال بعد ما اعترض على الوجه الرابع المذكور بل الأصح من نظر
اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف هو بعينه مرجوحية الطرف المقابل
للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع
ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح
انا لا نسلم ان مرجوحيته بالنظر الى الذات يستلزم امتناعه مطلقا بل يستلزم امتناعه
ان لم يصر راجحا بسبب خارج اللزوم الترجح بلا مرجح واما اذا صار راجحا بمرجح

خارج

خارج فلا يلزم الترجح بلا مرجح فلا يستلزم امتناعه لعدم سبب راجح فوجوب
الطرف الراجح بالذات بل يستلزم وجوبه بالغير وهو غير محل النزاع
ما ذكره ايضا الشارح المذكور وهذه عبارته واستدل بانه لو تحقق
اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف ممتنعا فيكون الطرف
الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا بسبب
فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به
لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الأولى لذاته فيزول ما
بالذات وهو ممتنع ثم نقل ما اورد على هذا الدليل امامهم فخر الدين والمحقق
في الجواب ان يقول الطرف الآخر يمكن طريانه بسبب ويصير بالسبب راجحا ويصير
الطرف الأولى مرجوحا ولا يلزم زوال ما بالذات لان الذات مع هذا التقدير
ايضا تقتضي الأولوية ولكن الأولوية لا تقاوم السبب الخارجي ولا يترتب
عليها الأثر بل ترتب الاثر عليها مشروط بعدم السبب الخارج فان قيل اذا
هدمت بنيان برهان الفلاسفة على اثبات الواجب فكيف تثبت الصانع
جل شانه ووجوب وجوده قلت اما نحن فنستدل على وجود الصانع و
صفاته من العلم والقدرة والحيوة والارادة والكراهة بما ارشدنا الله تعالى عليه
في كتابه واستدل به نبيه وال نبيه ص واله من الافعال المحكمة المتقنة من السماء
والارض والشمس والقمر وطلوعهما وغروبهما واختلاف الليل والنهار وسائر
الآثار المشتملة على انواع المنافع العظيمة والفوائد الجسيمة قال الله تعالى ان في
خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء و
والأرض لآيات لقوم يعقلون ولا شك ان كل واحد من هذه الآثار

المذكورة للعقلاء دليل واضح وبرهان قاطع على وجود صانع عالم قادر حي
مريد كاره ثم نستدل على وجوب وجود الصانع بانه لا يجوز ان يكون وجوده
بالأولوية لان الموجود الجائز عليه العدم عاجز ناقص والعاجز الناقص لا
يصلح ان يكون صانعا وربا للعالمين بالضرورة ثم اعلم ان الفلاسفة حيث
عجزوا عن اثبات وجوب الوجود عجزوا عن اثبات التوحيد لأن دليلهم
عليه انه لو كان واجب ان اذا كثر لزم اشتراكهم في الوجوب فلا بد لهم مما
يتميزون به فيلزم التركب وهو محال على الواجب فالجواب عنه ان هذا
الدليل فرع اثبات الوجوب وهم عاجزون عن اثباته ولا يخفى ان دليلهم هذا
وان سلمنا انهم قادرون على اثبات الواجب غير مفيد للتوحيد لأنه يرد
عليهم ما اورده ابن كمونة وهو انه يجوز في بادي النظر فرض التعدد في الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بان يكون في الوجود واجبان بسيطان مجهولا
الكنه مفترقان بتمام الماهية البسيطة ليس بينهما قدر مشترك ذاتي اصلا بل كل واحد
منهما منفرد بذاته صالح للانتزاع الوجود المطلق عنه بنفسه والوجوب
ومفهوم الوجود والوجوب عرضي منتزع من ذات كل واحد منهما بذاته
لا شك ان هذا الاعتراض وارد على دليلهم ولا مفر لهم عنه وكل من اراد ان يجيب
عنه اجاب بالايمن ولا يغني من جوع اجاب عنه بعض الفضلاء بانه لو تعدد
الواجب فاعتبر كل واحد منهما تغاير بالذات المعتبر الآخر فمفهوم وجوب
الوجود عارض لهما فح لا يخلوا اما ان يكون هذا المفهوم منتزعا عن واحد
عن الاخر لان هذه الخصوصية لا يكون مع الآخر وعلى الثاني يكون في ذات
كل منهما شيء مشترك صالح لان ينتزع هذا المفهوم المشترك من كل واحد منهما وهي
توجب الاثنينية في ذاتهما لان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك والا
ثنينة في ذات الواجب تعالى محال باطل وفيه بحث اما اولا فبالنقض

من واحد منهما بخصوصه ذاته اثرا وعلى الاول يلزم ان لا يكون هذا المفهوم منتزعا

بانقال لو كانت مقدمات هذا الدليل صحيحة لزم اجزاءه في الوجود بان يقال
لا يخلوا اما ان يكون مفهوم الوجود منتزعا من الواجب بخصوص ذاته اولا
وعلى الاول يلزم ان لا يكون هذا المفهوم منتزعا من الممكن لان هذه ا
الخصوصية لا يكون مع الممكن وهو خلاف الواقع فانه لا شك في ان الوجود
منتزع من الممكن كما هو منتزع من الواجب ومشترك بينهما وعلى الثاني
يكون في ذات الواجب شيء مشترك صالح لأن ينتزع هذا المفهوم المشترك
منه وهذا يوجب الاثنينية في ذاته وهو محال واما ثانيا فبالحل بان
يقال هذا المفهوم منتزع من كل واحد منهما بخصوص ذاته اي يكون هذا
الخاص بحيث ينتزع منه هذا المفهوم وذلك الذات ايضا كذلك لا بمعنى ان
هذه الذات الخاص منشأ وانتزاع هذا الخاص المفهوم وليس غيره كذلك اي
هذا الخاص فقط بحيث ينتزع منه هذا المفهوم ولا يكون غيره بهذه الحيثية
والمراد هو الأول فلا يلزم عدم الانتزاع من الآخر فتأمل ولا تخبط فان
قيل اذا حكمتم ببطلان دليل الفلاسفة على التوحيد فانتم كيف تستدلون
عليه قلنا التوحيد من ضروريات الدين فلا يحتاج الى دليل على ان نصوص
الكتاب والسنة ناطقة به وليس التوحيد مما يتوقف عليه اثبات النبوة
فيجوز الاستدلال عليه بالنقل ولا يلزم منه الدور كما لا يخفى على
اللبيب الأريب ... في علم الباري غير شأنه وبيان اختلاف الامة
فيه وبيان المذهب الحق اعلم ان القائلين بوجود الواجب اتفقوا على انه
تعالى عالم الا ذمة من قدماء الفلاسفة وسيجيء بيان مذاهبهم ان شاء الله
ثم ولا يخفى ان الفلاسفة القائلين بان الله تعالى عالم حيث لم يقتبسوا
من مشكاة النبوة عجزوا عن اثبات العلم لله تعالى بالبرهان كما عجزوا عن
اثبات وجوب الوجود والتوحيد لأنهم استدلوا على علمه بانه تعالى مجرد

عالم بذاته فان العلم هو حضور مجرد عند فان كان عالما بجميع الموجودات
فانها معلومات للواجب بغيره او بواسطة والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول ونورد عليهم بانا لا نسلم ان العلم هو حضور المجرد عند
المجرد بل العلم هو الانكشاف والظهور وعدم الخفا نعلمه تعالى بذاته
وانكشافها عليه يحتاج الى دليل سوى كونه مجردا وسيجيء بطلان د
دليلهم على قولهم كل مجرد عاقل وان سلمنا هذا فلا نسلم ان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول فانهم اختلفوا فى علمه تعالى بغير ذاته فذهب جماعة
منهم الى ان علمه تعالى بما سوى الذات حضوري وذهب جماعة الى انه
حصولي فعلى المذهب الاول لا يستلزم حضور العلم بالعلة العلم بالمعلول
لان حضور ذات العلة وعدم غيبته عن العلة لا يستلزم حضور المعلول
وعدم غيبته ولا برهان لهم عليه بل عدم حضور ذوات المعلولات
فى الازل حين عدمها بديهي وعلى المذهب الثاني حضور الذات وعدم
وعدم غيبته عن العلة لا يستلزم حصول صور المعلولات للعلة لان هذا
الاستلزام ليس ببديهي ولا يمكنهم اقامة البرهان عليه بل البرهان قائم
على امتناع حصول الصور فى ذاته تعالى فان قيل اذا ابطلتم دليل الفلاسفة
على العلم فانتم كيف تثبتون علمه تعالى وبما تستدلون عليه قلنا نستدل على العلم
بما علمناه وارشدنا عليه ربنا عز وجل فى كتابه ونبينا محمد صلى الله عليه
واله واوصيائه عليهم السلام في احاديثهم من الافعال المحكمة والاثار المتقنة
غيرها الدالة على علمه تعالى واما الاستدلال بالدليل الثاني فلا يمكنهم لان
القدرة صفة كمال وفى درجة واحدة من درجات الكمال وانتفاء كل
واحد منهما نقص والفلاسفة حيث قالوا بامتناع صدور اكثر من الواحد
منه تعالى وحكموا بعدم قدرته على اكثر من الواحد لا يمكنهم الاستدلال

علم

على علمه تعالى بان الجهل نقص فان مع تجويز نقصه ان احد الكمالين لا
يستبعد نقد ان الكمال الاخر وهو العلم ثم اعلم ان جماعة من المتكلمين جوزوا
اثبات علمه تعالى بنصوص الكتاب والسنة واعترض عليهم بان اثبات النبوة
بالمعجزة موقوف على اثبات العلم فيلزم الدور واجيب بمنع التوقف
فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والتحقيق ان الله سبحانه اذا اظهر
المعجزة على طبق دعوى الرسول فبمشاهدة المعجزة يحصل العلم بانه تعالى عالم
بذاته برسوله ومعجزاته وبدعوى رسالته ويحصل العلم بالبديهة بكونه
صادقا فى دعوائه فبعد ثبوت صدق الرسول يمكن اثبات عموم علمه
تعالى واحاطته بكل شيء من الصغير والكبير بنصوص الكتاب المنزل على
الرسول وبنصوص احاديث الرسول صلى الله عليه واله ولا يلزم منه
الدور وينبغي ان نذكر ما نحن فيه مثالا وهو ان ملكا من الملوك اذا كان
جالسا على سريره فى معسكره فقام رجل من بين العسكر فقال ايها الناس اعلموا
انى رسول هذا الملك ويجب عليكم متابعتي ثم قال للملك ايها الملك ان كنت
صادقا فى دعوائى قم من مجلسك ثم اقعد حتى يعرف الناس صدق دعوائى
فقام الملك عند مقالته وجلس فيحصل العلم حينئذ لجميع العسكر بصدقه ووجوب
متابعته بالبديهة وكذا الرسول اذا ادعى الرسالة واظهر الله المعجزة على
طبق دعواه علمنا بالبديهة صدقه من احتياج الى فكر ونظر بعد عدله
وحكمته سبحانه   اعلم ان القائلين بان الله عالم من الفلاسفة
والمتفلسفة واتباعهما حيث لم يتبعوا رب السماء ولم يقتفوا اثار الانبياء
ولم يقتبسوا من مشكاة الاوصياء وخبطوا خبط العشواء وطلبوا كيفية علمه تعالى
وبحثوا عنها فاختلفوا وذهبوا الى مذاهب شتى   المذهب

المنسوب الى الحكيم انكسيمايس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء انما هو بصورة
زائدة على الاشياء ومطابقة لها قائمة بذاته تعالى وهو الذي اختاره الاشاعرة
من المتكلمين المذهب المنسوب الى ثاليس الملطي وهو ان علمه
تعالى بالاشياء بصورة زائدة عليها مطابقة لها قائمة بذات المعلول الاول
لا بذاته تعالى المذهب المنسوب الى افلاطون وهو ان تلك الصور
قائمة بذواتها وقد اتفقوا على بطلانها اذ لا معنى لكون الصور العلمية قائمة
بذواتها لا في محل ولا في موضع المذهب المنسوب الى فرفوريوس
ومن تبعه من المشائين وهو القول باتحاده تعالى مع المعقولات وبطلان
هذا القول ايضا كقول افلاطون بديهي لا خفاء فيه المذهب المنسوب
الى صاحب الاشراق وهو القول بالعلم الحضوري وهو بزعمه قد استفاده
في خلسة في شبه نوم من ارسطاطاليس وهو القريب من مذهب ثاليس
الملطي وهو ما اختاره المحقق في رسالة العلم وفي شرحه على الاشارات
وحاصل كلامه ان علمه تعالى بذاته يكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك والمدرك
والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبارات التي يستعملها العقول واما علمه
تعالى بمعلولاته القريبة فبحضور ذوات تلك المعلولات ووجودها
وهو نفس تعقل الباري اياها من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات
الباري تعالى عن ذلك واما علمه تعالى بمعلولاته البعيدة كالماديات وا
المعدومات التي من شأنها ان توجد في وقت او تتعلق بموجود فيكون
بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة وكذلك الى ان ينتهي
الى ادراك المحسوسات بارتسام صورها في الالات مدركها ويرد على
هذا القول انه يلزم ان لا يكون ايجاد المعلولات القريبة مسبوقا بالعلم
كالفاعل بالطبع وهو ظاهر البطلان ويرد عليه ايضا انه يلزم ان يكون الله

تع

تعالى محتاجا في علمه الى الغير وهو المعلولات القريبة والصور المرتسمة فيها
وهو ايضا ظاهر البطلان وقد علم خلافه من مذاهب اهل البيت عليهم السلام
بالضرورة ويلزم ايضا ان لا يكون الله قبل ايجاد العقول ونفوسها
عالما بغير ذاته ويلزم ايضا ان يكون الله تعالى عالما بالصور لا بالذوات
لان الحاضر الموجود هو الصور لا الذوات المذهب المنسوب الى
ارسطو والمعلم الثاني للمتفلسفة اعني الفارابي ورئيسهم ابن سينا
وتلميذه بهمنيار واتباعهم وهو ان علمه تعالى بذاته حضوري وبغيره حصولي
وقد صرح ابن سينا بمراده في شفائه واشاراته وتعليقاته وتلميذه
في تحصيله وحاصل كلامهما ان العلم هو حصول صور المعلومات في النفس
وصور الموجودات مرتسمة في الباري وهذه عبارة شيخهم في الرسالة الالهية
ثم اعلم ان العلم ينقسم قسمين احدهما ما هو حادث من وجود الشيء
مثل علمنا بالفلك وثانيهما علم حادث منه وجود الشيء مثل علم باني البناء
قبل وجود البناء وعلم الباري تعالى من قبيل القسم الثاني لانه متقدم
على وجود المعلومات وقال ايضا في التعليقات الاول يعرف كل شيء
من ذاته لا على ان يكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لها ان يكون
البناء يبدع في الذهن صورة بيت فيبنيه على ما هو في الذهن فلولا تلك
الصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود فلم يكن صورة البيت
علة لعلم البناء بل الامر بالعكس وهذا القول لا يخفى ما فيه فان العلم هو
الظهور والانكشاف وعدم الخفاء المعلول والاعتقاد والموافق
للواقع وايجاد الصور في النفس ليس بعلم بل هو تقدير والتقدير
مسبوق العلم فالبناء يعلم البناء وعلم وعلم المصلحة منه فيقدره ويوجد
الصور في نفسه ثم يبني فعلى قول ابن سينا يلزم ان الله تعالى قد علم العالم من غير

سبق علمه به وبالمصلحة في خلقه فخلقه ولا شك ان التقدير من غير
سبق العلم ممتنع ويلزم ايضا ان يكون العلم من صفات الفعل لا من صفات
الذات وهو ظاهر البطلان ويلزم ايضا ان يكون علمه تعالى حادثا لان كل فعل
حادث بالضرورة ويلزم ايضا ان لا يكون الله تعالى عالما بما ليس فعلا له ثم
كان العلم بلزوم الشيء غير تعقله بشيء كما قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وايضا قد صرح في الاشارات بان علم الباري حصولي بمعنى الكون
فرد عليه الشارح وهو نصير الدين رحمه الله فقال لا شك في ان القول
بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء فاعلا وقابلا معا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين
لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة
فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشائين
القائلين باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المعاني انتهى اعلم ان بعض من عاصرناه ذهب الى ما ذهب اليه
ابن سينا فاراد ان يدفع هذه المفاسد عنه فقال في دفع المفسدة الاولى
ما حاصله ان المراد القوم من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلا و
قابلا هو القبول الانفعالي اعني القبول من الغير هذا القول غير موجه فان
الواحد من جميع الجهات مطلقا لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا بالضرورة
سواء كان القبول من الغير بان يفعل غير الباري في ذات الباري صورا لا
شياء مثلا او كان القبول من ذات الباري بان يفعل الباري في ذاته
الصور وقول ابن سينا في التعليقات ولوازمه تعالى لما كان هو مبدأها

كان

كانه لازمة له صادرة عنه لازمة لا من غيره حاصلة فيه وصفاته
لازمة لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر
الى اخر كلامه قول ظاهر البطلان لان الصور اذا كانت صادرة
عنه تعالى فلا بد ان يكون حاصلة في ذاته فان الصور ليست قائمة
بذواتها بالضرورة ليست حاصلة في غير ذاته تعالى فتثبت انها حاصلة
في ذاته تعالى فتكثر بها ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال في التعليقات
لازم الاول يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم من الواحد
الا الواحد ثم اللازم الاخر يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك
ويكون كثرة اللوازم على هذا الوجه انتهى   هذا الكلام يفيد
انه تعالى لا يصدر عنه الا صورة مجردة وهي صورة العقل ثم صدر
عن هذه الصورة العقل المجرد ثم صدر عن العقل المجرد صورة مجردة
وهكذا فيلزم من هذا القول ان الله سبحانه لا يكون عالما الا بذاته
وبصورة العقل الاول فان قيل العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلوم
فاذا علم الله ذاته علم جميع المعلولات قلنا لا نسلم ان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول وقد بينا سخافة قولهم وذكرنا ان قولهم ذات الله
علة للمعلولات والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ان اراد
ان علمه تعالى بذاته يستلزم حضور المعلولات فهو مع كونه مخالفا لمذهب
ابن سينا ظاهر البطلان لان حضور المعدومات محال بالبديهة
وان اراد غير ان علمه تعالى بذاته من حيث انه علة يستلزم حصول
المعلومات فهو ايضا مع كونه مخالفا لمذهب ابن سينا في التعليقات
دعوى بغير دليل بل هو محال لانه يستلزم حصول الكثرة في ذاته
تعالى ثم نقل هذا الفاضل المعاصر الناصر لابن سينا المجيب عنه ما اورده

نصير الدين رحمه الله عبارة بهمنيار في تحصيله ثم قال بعد التفصّي عن دفع الأول
والثاني ينبغي ان نأتي بعبارة بهمنيار ونبين بطلان قوله ونظاهر رائه
وعدم اندفاع الأول والثاني مما اورده نصير الدين رحمه الله كما زعم الفاضل
المعاصر وعبارة بهمنيار هذه كان واجب الوجود يعقل ذاته ويعقل ايضا
لوازم ذاته والليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي معقولاته وان كانت
اعراضا موجودة منه فليس مما يتصف بها او ينفعل منها فان كونه واجب
الوجود هو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه
انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا
لأعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر
عنه هذه اللوازم لا في انها يوجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الأمور
فانه يوصف بان هذه الأمور يصدر عنه لا لأنها محلها ولوازم ذاته هي صور معقولة
لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة
عن المواد نفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقولاتها
له فعقولاته اذن تعليله انتهى حكم هذا الرجل بامتناع كونه
ذاته تعالى محلا لأعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها فيلزم الحكم
بامتناع صدور الصور عنه ثم انه يلزم على هذا التقدير الانفعال و
الاتصاف لانا قد بينا ان الصور اعراض لابد لها من محل وليس لها محل
غير ذات الله فيثبت للمدعي وانه على هذا ذاته تعالى منفعل عنها و
مستكمل بها اما لزوم الانفعال فلان ذاته تعالى قابل للصور الصادرة
عنه والقابل منفعل بالمقبول واما الاستكمال فلانه من عدمها يلزم
الجهل والنقص بالضرورة واما الاتصاف فلان المعروض متصف با
العارض بالبديهة وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه ال

اللوازم

اللوازم ظاهر البطلان فانه يستفاد من كلامه ان ذاته تعالى كامل بكونه
يصدر عنه الصور العلمية وان لم تصدر عنه ويكون عاريا من
العلم لان العلم على مذهبه ومذهب اسناده ابن سينا هو صور
الصور ويلزم ايضا من كلامه ان الله تعالى في مرتبة الذات عالما
بالقوة فان الصدور فعل والفعل مسبوق بالعدم بالبديهة
تظهر بما قلناه ان كلام صاحب التحصيل كلام باطل فاسد غير دافع
للأول والثاني مما اورده المحقق الطوسي رحمه الله ثم اجاب الفاضل
المعاصر من الثالث مما اورده نصير الدين رحمه الله بان الكثرة على
الترتيب ولا يخفى انه قد اقتبس هذا الجواب من تعليقات ابن
سينا حيث قال فيه لازم الأول لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه
لا يلزم من الواحد الا الواحد ثم اللازم الآخر يكون اللازم لازمه
ثم يكون الأمر على ذالك ويكون كثرة اللوازم على هذا الوجه انتهى
اعلم ان هذا الجواب لا يدفع من ابن سينا الايراد لانه ان كان
مراده ان الصور الكثيرة حاصلة في ذات الله ولكن على سبيل
الترتيب فلا ينفعه اعتبار الترتيب فان كثرة الصور على تقدير
الترتيب ايضا يوجب كثرة الذات وهو من المحالات وان كان مراده
ان في ذات الله ليست الا صورة واحدة بسيطة وهي صورة العقل
الأول وصور سائر المعلولات حاصلة في ذات المعلولات بان يكون
صورة العقل الثاني حاصلة في العقل فعلى هذا يلزم ان تعلم بما سوى
العقل الأول حصوليا لا حصوليا كما ذهب صاحب الأشراق
وجماعة غيره وهذا المذهب مخالف لما ذهب اليه ابن سينا لأنا
قد بينا ان مذهبه ان علمه تعالى حصولي تعقلي لا حضوري ومما

يدل على ان الفارابي مذهبه ان علم الله حصولي ما نقل عنه من كتاب الجمع
بين الرأيين انه قال بعد كلام طويل لما كان الله تعالى مدبرا لهذا العالم
بجميع ما فيه فواجب ان تكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ولو لم
يكن في الموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد كان يوجد
وعلى اي مثال يغنوعا يفعل ويبدع اما علمت ان من نفى هذا المعنى
عن الفاعل المريد لزمه القول بان ما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا يغنوعنو
غرض مقصود بارادته هذا من اشنع الشناعات ونقل عن فصوصه انه
قال في فص علمه الاول لذاته لا ينقسم لانه عين ذاته وعلمه الثاني عن ذاته اذا
تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها وقال
في فص اخر ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته
وفيها الكثرة الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد
الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود الى اخر كلامه اقول لا يخفى ان هذا الرجل
المخالف اعتقد ان كثرة العوارض لا تنافي وحدة الذات وهو ظاهر البطلان
فانه لا ريب ان كثرة العوارض موجب لكثرة المعروض وان كان بعد الذات
ما ذهب اليه جماعة من المتأخرين وهو ان علمه تعالى بما سوى
ذاته كعلمه بذاته حضوري بمعنى ان اعيان الموجودات غير زمانيها وزمانيها
قديمها وحادثها حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة في آن واحد بلا اختلاف
في القبلية والبعدية والحالية والمضية والاستقبالية لبراءته تعالى عن كونه
زمانيا كبراءته عن كونه مكانيا ومثلوا لهذا مثالا وهو ان الخيط الذي اختلف
اجزائه بالسواد والبياض والحمرة والصفرة في نظر الانسان الخارج من
الخيط حاضرة دفعة فيرى الجزء الأسود في موضعه وكذا الأبيض والأحمر
والاصفر في موضعها دفعة واحدة في آن واحد بخلاف النملة المارة

على هذه الألوان فانه يرى كل جزء يصل اليه في آن وصوله اليه و ٧
ير الجزء الذي بعده او قبله في هذا الآن وهذا القول في غاية
الضعف والسخافة ومنشأ وهمهم عدم موافق للمدعا ووجه سخافته ان يكون
الشيء زمانيا معناه واحد في الزمان لا ينفك ويختلف عليه الليل و
النهار وهذا المعنى محال على الله ومنفي عنه سبحانه ولكن لا يلزم من
نفيه عنه ثم ان يكون الزمان والزمانيات حاضرة عنده دفعة لانه كان
في الازل قبل وجود العالم عالما به وباجزائه فالحكم بوجود العالم واجزائه
حين عدم العالم واجزائه بديهي البطلان وانما قلنا ان تمثيلهم غير
موافق للمدعا لان الخيط المتلون الاجزاء بالالوان مختلفة اجزاؤه
موجودة مجتمعة والممثل له هو الزمان ليس من هذا القبيل بل اجتماع اجزائه
ممتنع بل المثال الموافق هو الكرة المصنوعة من الزجاجة وفي تحت تلك الكرة
جوهرة منيرة مضيئة في وسطه تلك الكرة جسم مشبه الجوزة معلق
وعلى ذلك الجسم نملة صغيرة يدير الكرة صانعها وهو خارج عنها فتلك
الجوهرة المنيرة المضيئة قد تطلع وتنير وتضيئ ما عليه النملة وما فوقها
واطرافها هذا نهارها ثم تغرب وتظلم ما عليه وما فوقها واطرافها وهذا
ليلها ومدير الكرة الذي هو في خارج ليست ايام النملة وحركاتها فيها
اليومية ولياليها وحركاتها ولا حالاتها الليلية حاضرة عنده دفعة وا
حدة بل عند حضور نهارها وحركاتها النهارية ليلها وحركاتها الليلية
ليست بحاضرة وعند حضور ليلها وحركاتها الليلية نهارها وحركاتها
النهارية ليست بحاضرة عنده ثم اعلم انه لا يلزم من عدم حضور اجزاء
الزمان عند الله دفعة ان يكون الله تعالى زمانيا متغيرا يختلف
عليه الليل والنهار بل اللازم ان يكون وجوده اي وقت فرض

مقارنا لوجود جزء من الزمان وهذا لاستحالته وقيل عن المحقق الطوسي
رحمه الله انه قال في نقد المحصل ما ملخصه ان القضية التي يدعى استحالتها
وهي كون الله تعالى زمانيا تفسر على وجهين احدهما ان يكون الله تعالى
زمانيا بمعنى انه متغير او يقبل التغير والثاني ان يكون وجوده في احد الحال
نفرض مقارنا لوجود جزء من الزمان وعلى هذا الوجه الثاني لا استحالة في
كون الباري تعالى زمانيا الى آخر كلامه الثامن زعم جماعة من الباحثين
عن كيفية علم الله ان ذاته تعالى علم تفصيلي ببعض الموجودات وهو المعلول
الأول وعلم اجمالي بسائرها وقيل عن بعض الفضلاء الذاهبين الى هذا
المذهب ما حاصله ان العلم بمعنى ما به الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة
المعلوم او مساويا له في الماهية بل قد يكون كما في علم الشيء بالكنه وقد
لا يكون كما في علم الشيء بالوجه وربما يقال ان حضور غير حقيقة الشيء
او حصوله لا يفيد العلم به والمعلوم في الحقيقة في المعلوم بالوجه انما
هو كنه الوجه لا ذي الوجه فان اريد ان ذا الوجه ليس معلوما اصلا فممنوع
والسند ظاهر وان اريد انه ليس معلوما بالكنه فمسلم ولا يضرنا ولا يلزم من
صورة العلم بالمعدوم تعلق العلم بالمعدوم الصرف فان المعدوم الصرف
هو الذي لا يكون بحقيقته ولا بما ينكشف به حاصلا للعالم ثم ان العلم
الفعلي يكون سببا لوجود المعلوم ومقدما عليه بالذات وبالطبع سواء
كان علما بوجهه او بكنهه فان كون العلم مقدما على المعلوم وسببا لوجوده
لا يقتضي ان يكون علما بكنه حقيقته فالعلم بمعنى ما به الانكشاف عبارة
عن امر حاصل عند العالم له مناسبة مع المعلوم بسببها يتميز وينكشف
ذلك المعلوم عند من حصل له ذلك الامر سواء كان مساويا له في الماهية
او لا ولا ريب ان للعلة مناسبة مخصوصة مع المعلول بها يصدر عنها

مخصوصة

ذاته

ذلك المعلول المعين دون غيره فيجوز ان يكون نفس ذات العلة
المناسبة للمعلول المقتضية اياه المعينة له ما به انكشافه فيكون
نفس ذات العلة المناسبة علما بالمعلول فلا يبعد ان يكون علمه
تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلوله الأول واجماليا لسائر معلولاته بالمعنى
بان يعلم معلوله الأول قبل ايجاده علما تفصيليا بنفس ذاته المقدسة
ويعلم المعلول الثاني كذلك بنفس ذات المعلول وهكذا ولا يجب
ان يكون علمه الفعلي التفصيلي لجميع الموجودات في مرتبة واحدة بل
ذلك ممتنع لامتناع ان يعلم بامر واحد بسيط معلومات متكثرة بحيث يمتاز بها
متمايزة بعضها عن بعض وعلى هذا وان لزم احتياج الواجب في العلم
التفصيلي باكثر الموجودات الى معلولاته المغايرة لذاته وكونه في
مرتبة الذات لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع فان الكمال
الذاتي انما هو في العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته والتغير في علمه
اذا لم يكن بحسب الزمان بل بحسب الذات فلا دليل على امتناعه بل قد
صرحوا بان علمه بذاته علة لعلمه بمعلولاته وهذا تغير وتجدد بحسب الذات
انتهى اقول لا ريب ان هذا المذهب جهل وضلال بل كفر وزندقة
فانه قول بجهله تعالى في مرتبة الذات وقول باحتياجه في علمه التفصيلي
بالممكنات الى غيره وقول بان علمه بعد العلم لا يكون كعلمه قبل خلق
العالم كل هذه الأقوال مخالفة للعقل فان الجهل بالضرورة نقص والنقص على الله محال ومخالفة ايضا للنقل فانه قد علم بالضرورة من
طريق اهل بيت العصمة عليهم السلام خلاف هذه الأقوال وسنذكر بعض
احاديثهم ان شاء الله تعالى قوله ان للعلة مناسبة الى آخره كلام فاسد
بين الفساد فانه قد ثبت من الدين ضرورة ان الله سبحانه مباين

لمعلولاته غير مناسب لها وعلى تقدير التسليم لا يجوز ان ذاته تعالى وجها للمعلولات
حتى يكون علمه تعالى بذاته علما بمعلولاته بالوجه فان الوجه الذي ينكشف
به الشيء هو صفة والله سبحانه ليس صفة لمعلولاته والعلم باحد
المتناسبين ليس علما بالآخر بالكنه ولا بالوجه الا يرى ان الناس
متناسب تساوي في الجسمية والعلم باحدهما ليس علما بالآخر وقوله فلا
يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلوله الاول والمعلولات
البعيدة كلام غير موجه والفرق بين المعلول الاول والمعلولات
البعيدة بالتفصيل والاجمال لا وجه له لانه ان سلمنا ان ذاته تعالى وجه للمعلولات
فلزم ان يكون علمه بذاته علما بالمعلول الاول ايضا بالوجه دون
التفصيل وقوله بل ذلك ممتنع الى آخره كلام باطل ساقط لانه لا يستبعد ان يعلم الله
تعالى بذاته البسيطة الكاملة المقدسة المعلولات المتكثرة بخصوصياتها بلا
كيف لانه ليس لهم دليل على امتناعه وقوله لكن احتياجه في علمه التفصيلي
الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي كلام فاسد
بين الفساد لان الاحتياج نقص والنقص على الله محال بالضرورة وكذا
قوله ان العلم التفصيلي نقص لانه جهل والنقص عليه تعالى ممتنع بالبديهة
وفرق بعض القائلين بالاجمال والتفصيل بينهما بانه قد يكون عندك
علم مسئلة فتكون غافلا عن تفصيلها فتسأل عنها وانت متيقن بانك
تجيب عنها بالتفصيل وان كنت غافلا عن التفصيل فتاخذ في الجواب
بالتفصيل والترتيب الذي يحضر في نفسك وقالوا علمه تعالى قبل خلق
العالم اجمالي وبعد خلقه تفصيلي وقال بعض الفضلاء في بيان العلم الا
جمالي ما ملخصه ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة وان لم يكن
مباشرا للكتابة كما يطلق على المباشر للكتابة كذلك العالم يطلق على من يتمكن

من

من ان يعلم وان لم يكن مستحضرا للعلوم كما يطلق على المستحضر للعلم والعلم
بمعنى تمكن غير المستحضر هو عين ذاته تعالى ثم اقول اطلاق العلم على التمكن على
سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ولا ريب ان القول بالعلم الاجمالي قول
بنقص في مرتبة الذات قبل خلق العالم لان التمكن من العلم ليس بعلم حقيقة ولا
شك ان الجهل نقص وهو محال على الله تعالى ويلزم افحش من هذا القول ان
يكون الله تعالى فاعلا بالطبع تعالى الله عما يقول المشركون والمشبهون
علوا كبيرا فان قيل انتم اذا حكمتم ببطلان جميع هذه المذاهب والاقوال
فما مذهبكم في العلم قلنا ان مذهبنا فيه ما استفدناه من البراهين
العقلية واثبتناه من مشكاة النبوة صلى الله عليه وآله وسلم وهو ان علمه تعالى لا كيف له كما ان
ذاته لا كيف له ولا يشبه علمه علم المخلوقين بل علمه ذاته بمعنى ان ذاته
الكامل مبدء للانكشاف بلا كيف من احتياج الى حصول صور المعلومات
ولا حضور ذواتها وعلمه شامل لجميع الاشياء من الكليات والجزئيات
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وما يدل من النقل
على ان علمه تعالى ليس كعلم المخلوقين ولا كيف له قوله تعالى ليس كمثله
شيء لان علمه لو كان كعلم المخلوقين لزم التشبيه المنفي بالآية والروايات
من طرق اهل البيت عليهم السلام في هذا المعنى كثيرة ونحن نأتي ههنا بقليل
من تلك الروايات منها ما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد
باسناده عن عبد الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال علم الله لا يوصف
منه باين ولا يوصف منه بكيف فلا يفرد العلم ولا يباين الله منه وليس
بين الله وبين علمه حد وروي عن امير المؤمنين عليه السلام في خطبة من لا خلق
خلق من غيره ربه اذ كانت الروايات لا يلتق الا بذوي الضمائر وليس
بذي ضمير في نفسه خرقت علمه باطن السرائر واحاط بغموض عقائد السرائر

وفي خطبة له ع ايضا وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط
بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه قبل ان يكونها كعلمه
بعد تكوينها وفي خطبة له عليه السلام ايضا فارق الاشياء لا على اختلاف
ابعاد الاماكن وتمكن منها لا على الممازجة وعلمها لا باداة لا يكون العلم الا
بها وليس بينه وبين معلوم علم غيره وفي كتاب التوحيد لابن بابويه
بسنده عن ابي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لم يزل الله جل وعز
ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر
والقدرة ذاته ولا مقدور الى اخر الحديث وفيه ايضا بسنده عن محمد
بن الحسين بن خالد قال سمعت الرضا علي بن موسى ع يقول لم يزل الله
تبارك وتعالى عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا فقلت يا بن رسول الله
ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحياة
وقديما بقدم وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال ع من قال ذلك ودان به
فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس من ولايتنا على شيء ثم قال عليه السلام لم يزل الله
عز وجل عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون
والمشبهون علوا كبيرا وفيه ايضا بسنده عن هشام بن الحكم قال في حديث
الزنديق الذي اتى ابا عبد الله ع انه قال له اتقول انه سميع بصير فقال
ابو عبد الله ع هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه
ويبصر بنفسه وليس قولي انه سميع بنفسه انه شيء اخر ولكني اردت عبارة
عن نفسي اذ كنت مسؤولا وافهاما لك اذ كنت سائلا فاقول يسمع بكله لا ان
كله له بعض ولكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك
الا انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى ولا يخفى
ان هذه الاحاديث وما في معناها من الاحاديث الكثيرة الواردة في كتاب

التوحيد

التوحيد والكافي وغيرهما صريحة في بطلان اقاويل الفلاسفة والملاحدة
والمتفلسفة واتباعهم من الحصولي والحضوري والاجمالي والتفصيلي والله
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

في ذكر اقوال المنكرين لعموم

علمه تعالى وبيان شبههم والجواب عنها ومنهم الفلاسفة والمتفلسفة
فانهم حيث زعموا ان المجرد لا يعقل الا المجرد حكموا بان الله سبحانه لا يعقل الا
الكلي المجرد ولا يعقل الجزئيات وتشخصاتها ولا ريب ان هذا القول
كفر لان علمه تعالى بجميع الكليات والجزئيات من ضروريات الدين و
منطوق ايات الكتاب المبين قال الله تعالى في كتابه ويعلم ما تسقط من ورقة
الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وقال عز وجل وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة الاية وغيرها
من الايات البينات بل هذا المذهب السخيف مخالف لبرهان العقل
ايضا لان عدم العلم بالجزئيات نقص والنقص عليه تعالى عقلا محال
وايضا ما دل على علمه تعالى من الافعال المتقنة دل على علمه بالكليات
والجزئيات واعترض خواجه نصير الدين رحمه الله في شرح الاشارات
على ابن سينا في هذا القول بقوله هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يكن ان يحكم
باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة
معلولاته اوجب ذلك الحكم فيه ان يكون عالما به لا محالة فالقول
بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص
لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا من اداب الفقهاء
ومن يجري مجراهم ونقل عنه مثل هذا في شرحه على رسالة العلم ولا يخفى ان

ان قول الفلاسفة في انكار العلم بالجزئيات مبني على ان علم الله هو حصول الصور في ذاته تع او حضور المعلول الأول مع الصور الحاصلة فيه عنده وقد بينا بطلان القولين واما من قال منهم بان علم الله حضور حقيقة ان اعيان المعلومات كل في وقته حاضر عند الله فلا يمكنهم انكار العلم بالجزئيات وقد بينا بطلان هذا القول ايضا ومنهم من قال انه تع لا يعلم بجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلأنه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والأول يوجب التغير في ذاته من صفته الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تع عنه والجواب منع لزوم التغير في ذاته تع بل التغير انما هو في الاضافات لأن العلم اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفته موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو بعينه هو جواب القوشجي عن شبهتهم والتحقيق ان علمه تعالى ليس بصفة ذات اضافة لان الصفات الحقيقية منفية عن ذات الله تع وايضا ليس علمه اضافة بل علمه عين ذاته ولا كيف له واما الجزئيات المتشكلة فلأن ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وهذا الجواب ايضا للشارح التجريد والتحقيق ما ذكرناه انفا من ان علمه تع ليس بصفة حقيقية ذات اضافة ولا اضافة محضة بل علمه تع عين ذاته ولا كيف له ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجود والامكان بيان اللزوم

انها

انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ان العلم تابع للمعلوم ولا يكون علة مفيد الوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم البارئ تع بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير ومنهم من قال انه تع لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة والنسبة التي الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة بل عين ذاته تعالى ولا كيف له سلمنا كون العلم نسبة مخصصة بين العالم والمعلوم ولكن التغاير الاعتباري كان لتحقق هذه النسبة يعني ان ذات البارئ تع باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في ذات الاحدي من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تع بالأشياء عين ذاته ولا كيف له

في بيان انه تع مدرك

بمعنى انه تع يدرك جميع المحسوسات بالسمع والبصر وغيرهما بذاته من غير احتياج الى آلة وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا صلى الله عليه واله ونصوص الكتاب والسنة الدالة على هذا المدعى كثيرة ويمكن ان يستدل عليه عقلا بانه تعالى حي وادراك المحسوسات وامثالها كمال للحي وعدمه نقص والبارئ عز وجل منزه عن النقص فثبت انه تعالى مدرك سميع بصير بذاته وخالف في هذه المسئلة ابو الحسن الاشعري وتابعوه ذهبوا الى ان السمع نفس العلم بالمسموع

والبصر نفس العلم بالمبصر والظاهر من كلام الفلاسفة والمتفلسفة ايضا
ان المختار عندهم هذا المذهب واستدل النافي السمع والبصر عنه
تع بوجهين الاول انهما تأثر عن المسموع والمبصر او مشروطان به كما في الـ
حاسات وانه محال في حقه تع والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم
من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس التأثر او مشروطين به ان سلمنا
انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تخالف بالكلية
لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر او مشروطا به الثاني ان
اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول
والجواب ان السمع والبصر اي كون الذات بحيث يسمع ويبصر عند وجود
المسموعات والمبصرات ازليان وتعلقهما حادث فالذي هو خروج
عن المعقول اثبات ازلية تعلقهما لا اثبات ازليتهما   اعلم ان الفلاسفة
والاشاعرة خالفوا الكتاب والسنة ونفوا الغرض عن الله سبحانه
وحسبوا ان افعاله تع غير معللة بالاغراض ولا شك ان هذا الاعتقاد
كفر لانه انكار لنصوص كتاب الله ونصوص انبيائه صلوات الله عليهم
ومخالف للعقول الصحيحة السليمة لان العقل الصحيح اذا لاحظ عجائب
السموات والارض وما بينهما واختلاف الليل والنهار وفوائد العضو
الاربعة وعجائب بدن الانسان وما فيهما من الحكمة يحكم قطعا بان افعال
صانعها معللة بالاغراض والفوائد ولكن لا لنفسه لانه تع غني بالذات
بل لغيره لجوده وكرمه اعلم ان ابن سينا لاطلاعه على علم التشريح ومنافع
الادوية خالف الفلاسفة والاشاعرة في التعليقات ولم ينف الغرض
والعلة الغائية عن الله بل نفى عنه تع الرغبة والشوق المترتب
ثبوتهما على العلم بالمصلحة وهو الحق لان الرغبة المترتبة على العلم

بالمصلحة

بالمصلحة والثمرة الحاصلة من العلم بالفعل من خواص المحتاجين الناقصين
تعالى الله من ذلك علوا كبيرا   في صفات الله السلبية اعني
الصفات التي مسلوبة عن الله تع كالجسمية والمائية والتركيب والشريك
والكفو والضد وامثالها مما لا يليق بذاته والدليل النقلي على الصفات
السلبية قوله تع ليس كمثله شيء والاحاديث المتواترة الصريحة في نفي
المثل عن الله تعالى ووجه الدلالة ظاهر لان الصفات المذكورة لو لم تكن
مسلوبة عن الله لزم ان يكون له تع مثل فنفي المثل عن الله تع مستلزم لسلب
جميع الصفات المذكورة عنه واما الدليل العقلي على نفي الصفات المذكورة
هو وجود المستلزم لعدم الاحتياج وقد مضى دليلنا على وجوب الوجود
والفلاسفة والمتفلسفة ايضا استدلوا على سلب هذه الصفات عنه تع
بوجوب الوجود مع انهم عاجزون عن اثبات الوجوب حيث قلنا انهم
عجزوا عن دليلهم على الاولوية الذاتية المتوقف عليها صحة دليلهم على اثبات
الواجب   في صفات الله الذاتية الثبوتية كالحيوة والقدرة والعلم
وهذه الصفات على مذهب الشيعة والمعتزلة وجماعة من الفلاسفة
والمتفلسفة عين ذات الله تع بمعنى ان ذاته تعالى لا يتصف بحيوة وعلم و
قدرة زائدة على ذاته كما يتصف الانسان بها بل ذاته تع يترتب عليها ما يترتب
على ذات الانسان مع صفته كالانكشاف مثلا في الانسان يترتب على ذات
الانسان وصفة العلم وصور الحاصلة منه واما انكشاف الاشياء على ذاته
تع ليس بواسطة الصور الحاصلة بل ذاته وحدها مبدأ للانكشاف
من غير احتياج الى الصور الحاصلة وكذا القدرة والحيوة وخالف في هذه
المسئلة الاشاعرة والمتفلسفة في خصوص صفة العلم كما سنبينه انشاء الله
تع ويمكن الاستدلال على عينية الصفات بوجوه عقلية الاول ان صفات

ان صفاته لو كانت زائدة على ذاته لكانت معللا لذاته ومتأخرا عن ذاته فانها لعدم وجوبها ليست مستغنية عن الفاعل فيلزم ان يكون الذات قبل فعل الصفات خاليا عنها ويكون ناقصا والنقص على الله تعالى محال والثاني ان صفات الله لو كانت زائدة على ذاته كانت لا محالة فعله ثم لانه محال ان يكون وجود صفاته مستندا الى غيره فلو كان فعل هذه الصفات بواسطة هذه الصفات لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولو كانت بواسطة صفات غير هذه الصفات يلزم التسلسل وهو ايضا محال ولا يجوز ان يكون صدور هذه الصفات فانا نعلم قطعا بان الفعل لا يصدر الا من حي عالم قادر او مما اوجد منه وهو حي عالم قادر خاصيته يصدر منه الفعل بتلك الخاصية كالنار فانها تحرق ما يلاقيها وان لم تكن حيه عالمة قادرة بخاصية جعل فيها الحي العالم القادر فعلى هذا لا يمكن ان يكون الله ثم موجدا لهذه الصفات من غير اتصافه بها فانه يلزم ان يكون محتاجا الى حي قادر جعل فيه خاصية الايجاد وهو ينافي الخالقية ووجوب الوجود ولا يخفى ان الاشاعرة لو جوزوا صدور هذه الصفات عن الباري من غير سبق حيوة وعلم وقدرة يلزمهم ان يجوزوا صدور العالم منه ثم مجردا عن هذه الصفات فينسد عليهم باب هذه الصفات اما الدليل على لزوم جواز صدور العالم منه تعالى مجردا عن هذه الصفات ان العقل يحكم بان ذات الله سبحانه ان جاز ان يكون مصدرا لصفة الحيوة والعلم والقدرة مجردا عن هذه الصفات جاز ان يكون مصدرا لخلق العالم فان عدم الحيوات والعلم والقدرة على تقدير هذا الجواز غير مانع للخلق والايجاد والدليل على لزوم انسداد باب اثبات الصفات ان دليل المتكلمين على اثبات هذه الصفات خلق الافعال واحكامها واتقانها وعدم جواز النقص

على الله

على الله ثم ان الاشاعرة من حيث جوزوا صدور الصفات المتكلمة للذات من الذات مجردة عن هذه الصفات لا يمكنهم الاستدلال عليها بخلق الافعال واحكامها واتقانها ومن حيث جوزوا النقص على الذات لا يمكنهم الاستدلال عليها بعدم جواز النقص على الله تعالى ما بيناه ولزم انسداد باب اثبات الصفات المذكورة لله تعالى وباب اثبات النبوة الموقوفة اثباتها على هذه الصفات فيلزمهم بطلان الدين والشريعة اعوذ بالله من هذه العقيدة ان ذات الباري لو كان محلا للصفات وقابلا لها لزم ان يكون الصفات مفعولة له تعالى لانه محال على الله ان تكون صفاته فعلا لغيره فيلزم ان يكون الواحد من جميع الجهات فاعلا وقابلا وهو محال ان صفاته تعالى لو كانت زائدة على ذاته لزم ان تكون ذاته محلا للحوادث وهو محال والدليل على لزوم كونه محلا للحوادث ان الصفات محتاجة الى فاعل وكل مفعول حادث بالضرورة فلزم ان يكون الصفات الزائدة حادثة والدليل النقلي على عينية الصفات من كتاب الله قوله تعالى ليس كمثله شيء ووجه الدلالة ان نفي المثلية يقتضي ان لا تكون صفاته زائدة لانه لو كانت صفاته زائدة يلزم ان يكون الله مثل الانسان في العلم والقدرة والحيوة ومن الاحاديث ما رواه محمد بن بابويه عن فتح بن يزيد الجرجاني عن الرضا عليه السلم في خطبة وهذا الموضع الحاجة منها اول الديانة معرفته وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيد نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا على انفسهما بالتثنية الممتنع منها الازل فمن وصف الله تعالى فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله ومنها

ومنها ما في خطبة خطبها امير المؤمنين عليه السلام بعد فوت النبي صلى الله عليه واله بسبعة ايام وهذا موضع الحاجة منها الحمد لله الذي اعجز الاوهام ان تنال الا وجوده وحجب العقول عن ان تتخيل ذاته في امتناعه من الشبه والشكل بل هو الذي لم يتفاوت في ذاته ولم يتبعض بتجزية العدد في كماله فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن وتمكن منها لا على الممازجة وعلمها لا باداة لا يكون العلم الا بها وليس بينه وبين معلومه علم غيره والخطبة طويلة مذكورة بتمامها في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله عليه ومنها ما رواه الصدوق رحمه الله في توحيده بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال من شبه الله بخلقه فهو مشرك ان الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكلما وقع في الوهم فهو بخلافه وجه الدلالة ظاهر ومنها ما رواه الصدوق عليه الرحمه ايضا في التوحيد بسنده عن ابان قال قلت للصادق جعفر ابن محمد عليه السلام اخبرني عن الله تعالى لم يزل سميعا بصيرا عالما قادرا قال نعم فقلت له ان رجلا ينتحل موالاتكم اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدرة فغضب عليه السلام ثم قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة ومنها ما رواه رحمه الله في توحيده ايضا بسنده عن محمد ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال في صفة القديم انه واحد صمد احدي المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة قال قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع قال فقال

كذبوا

والحدوا وشبهوا تعالى الله عن ذلك انه سميع بصير يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع قال قلت يزعمون انه بصير على ما يعقلونه قال فقال تعالى الله انما يعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك وروي في التوحيد ايضا بسنده عن هشام ابن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله عليه السلام انه قال له اتقول انه سميع بصير فقال ابو عبد الله عليه السلام هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه فليس قولي انه سميع لنفسه انه شيء والنفس شيء اخر ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسؤولا وافهاما لك اذ كنت سائلا فاقول يسمع بكله الا ان كله له بعض ولكني اردت افهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا انه سميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى وهو الحديث رواه ايضا الكليني رحمه الله في الكافي بسنده ومنها ما رواه الكليني رحمه الله في الكافي بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور الى اخر الحديث في المشية والارادة والكراهة اعلم ان المشية حقيقة هي الرغبة هي صلة الى الشيء بعد حصول العلم بالمصلحة والارادة هي العزم الحاصل بعد المشية والكراهة هي النفرة الحاصلة بعد العلم بمفسدة وضد تركه ولا يخفى ان المشية والارادة والكراهة بمعانيها الحقيقية محال على الله تعالى فلا بد فيهما من تجوز والعقل ليس له طريق الى معرفة معانيها المجازية المرادة لله فلا بد في معرفتها من مجازا الرجوع الى كلام الشارع وحفظة الشريعة وهم اهل البيت النبوة عليهم السلام والتحية والذي يستفاد من كلامهم

عليه السلام ان هذه الصفات صفات فعله ثم لا صفات ذاته ينبغي ان نأتي في هذا المقام ببعض احاديثهم عليهم السلام ليتبين بها المرام منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله باسناده عن عاصم ابن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد لا يخفى ان هذا الحديث صريح في ان ارادة الله تعالى غير قديمة ليس من صفات الذات وروى فيه ايضا بسنده عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علمه ومشيته هما مختلفان او متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سأفعل كذا ان شاء الله ولا تقول سأفعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق المشية هذا الحديث صريح في ان ارادة الله حادثة وليست هي من صفات الذات ويدل على انها ليست هي العلم بالمصلحة كما زعمه جماعة من المتكلمين والمتفلسفة وفيه ايضا بسنده عن صفوان ابن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام عن الارادة من الله ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما عن الله فارادته احداثه لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له وهذا الحديث ايضا صريح في ان ارادة الله ليست من صفات ذاته وفيه ايضا بسنده عن عمر ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية هذا الحديث ايضا صريح في ان ارادة الله من صفات فعله والله تعالى خلقها بنفسها اي بغير واسطة مشية اخرى وخلق الاشياء بها ونقل صاحب الوافي من السيد الداماد انه قال المراد بالمشية هنا مشية العباد لافعالهم الاختيارية لتقدسه سبحانه عن مشية مخلوقة زائدة على ذاته عز وجل وبالاشياء افاعيلهم

المترتب وجودها على تلك المشية هذا الحديث نص صريح في ان المراد بالمشية في هذا الحديث مشية الله وما ذكره السيد الداماد من ان المراد بالمشية في هذا الحديث مشية العباد والمراد بالاشياء افاعيلهم في غاية السخافة لان مشية العباد غير مخلوقة لله بل هي فعل العباد وكذلك افاعيل العباد غير مخلوقة لله بل هي فعل العباد وكذلك ان افاعيل العباد غير مخلوقة لله وتعبير الاشياء بافاعيل العباد عند العقل مستنكر وانكاره لكون مشية الله مخلوقة انكار الحديث الكثيرة الدالة على ان الارادة والمشية من صفات الفعل وانهما مخلوقتان وفيه ايضا بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال المشية محدثة ولا يخفى ان المراد بالمشية في هذا الحديث مشية الله لا مشية العباد وفيه ايضا بسنده عن علي بن ابراهيم الهاشمي قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول لا يكون شيء الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قلت ما معنى شاء قال ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له وهذا الحديث ايضا صريح في ان المريد المشية ليست من صفات ذاته تعالى بل هي ابتداء الفعل وفيه ايضا بسنده عن عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول امر الله ولم يشأ وشاء ولم يأمر امر ابليس ان يسجد لآدم وشاء ان لا يسجد ولو شاء لسجد ونهى آدم عن اكل الشجرة وشاء ان يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل وروى فيه ايضا بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال ان الله ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء اوما رأيت انه نهى آدم وزوجته ان يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ ان يأكلا لما

غلبت مشيتهما مشية الله وامر ابراهيم ان يذبح اسحق ولم يشأ ان يذبحه
ولو شاء لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله وفي التوحيد لابن بابويه
بسنده عن سليمان ابن جعفر قال قال الرضا عليه السلام المشية والارادة من
صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد وفي كتاب
التوحيد ايضا عن ابي جعفر ع حديث هذا موضع الحاجة منه انزل مواعظه
ووعده ووعيده امر بلا شفه ولا لسان ولكن كما شاء ان يقول كن فكان
خبرا كما اراد في اللوح وفي كتاب عيون الاخبار حديث هذا موضع الحاجة
منه فقلت يا ابن رسول الله فما امرين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان
ما امروا به وترك ما نهوا عنه قلت فهل لله عز وجل مشية وارادة في
ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله ومشيته فيها الامر بها والرضا لها و
المعاونة عليها وارادته ومشيته في المعاصي النهي عنه والسخط لها والخذلان
قلت فهل لله عز وجل فيها القضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد
من خير وشر الا ولله فيه قضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير
وشر الا ولله فيه قضاء قلت ما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقون
على افعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والاخرة لا يخفى انه قد ظهر من
هذه الاحاديث الدالة على ان المشية والارادة من صفات الفعل لا من صفات
الذات بطلان قول المتكلمين وجماعة من المتفلسفة من ان الارادة وا
لمشية من صفات ذات الله والمراد بهما هو هو العلم بالمصلحة وكذا ظهر
بطلان قول صاحب الوافي من ان المشية كون ذاته بحيث يختار ما يختار
وكذا يظهر من هذه الاحاديث وغيرها من الاحاديث وبعض الايات ان جميع
افعال العباد وتروكهم بمشية الله فمن الايات قوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله فلا في هذا المقام من تحقيق معنى المشية والارادة بحيث

يوافق

يوافق الايات والروايات ولا يلزم من وقوع شيء بمشية الله الجبر والايجاب
وينحل به الاحاديث المشكلة المذكورة المتضمنة لقوله امر الله ولم يشأ
وشاء ولم يأمر ونهى وشاء فاقول وبالله التوفيق ان الظاهر من
الاحاديث ان مشيته تعالى في افعاله هو ابتداء الفعل كخلق اللوح
والقلم والارادة والاثبات في اللوح وان مشيته ثم في افعال العباد
هي التوفيق والخذلان وايجاد المانع للفعل كتقليب المدية حين
شاء ابراهيم ذبح ابنه وان مشيته تعالى على نوعين مشيته عزم
ومشيته حتم واما مشيته ثم في افعال نفسه كخلق السموات والارض
وما بينهما من خلق الانسان والارض وما بينهما خلق الانسان والحيوان
وغيرها فهو مشيته حتم واما مشيته في افعال العباد فقد يكون مشيته
عزم كمشيته في الطاعات والمعاصي وهو التوفيق والخذلان لان
مع التوفيق لا يصير فعل الطاعة حتما لا يمتنع تركه وكذا مع الخذلان
لا يصير فعل المعصية حتما بل المكلف مع وجود التوفيق قادر على ترك
فعل الطاعة ومع الخذلان قادر على ترك المعصية وقد يكون مشيته
في افعال العباد مشيته حتم كتقليب المدية المانع من الذبح حين شاء
ابراهيم ذبح ابنه فان مع تقليب المدية المانع من الذبح يمتنع الذبح
فمشيته ثم العدم وعدم وقوع الذبح مشيته حتم لا مشيته عزم فظهر
بما حققناه معنى الايات والروايات وانحلت الاحاديث المشكلة المذكورة
المتضمنة لقوله امر الله ولم يشأ ونهى وشاء فان على ما قلناه معنى
امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد اي خذله ولم يوفقه
وكذا معنى نهى ادم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل اي خذله ولم يوفقه
في ترك الاكل ومعنى امر ابراهيم ان يذبح اسحق ولم يشاء ان يذبحه.

انه ثم بعد ما امره بالذبح طلب الفدية ومنع الذبح فان قيل اذا علم الله
تعالى انه سيحول بين ابراهيم وبين الذبح فما فائدة امره بالذبح قلنا فائ
دته عزم ابراهيم وتوطين نفسه على الذبح ولا ريب انه مثاب
بالعزم والتوطين وهذه فائدة عظيمة   في الفضاء والقدر
والبداء وينبغي ان ناتي اولا ببعض ما ورد فيها روى محمد بن يعقوب
الكليني بسنده عن معلى ابي محمد قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله قال
علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما
اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان
التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم
المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء با
لامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير
الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه
والمشية في المنشاء قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير
لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء بالا
مضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس
من ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس وجن
وطير وسباع وغير ذلك ما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه
البداء مما لا عين له واذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل
ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف صفاتها وحدودها
وانشاءها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها
وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء ابان للناس
اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير

العزيز

العزيز العليم وفيه ايضا بسنده عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال
سالته عن علامة ليلة القدر فقال علامتها ان تطيب ريحها وان
كانت في برد دفئت وان كانت في حر بردت وطابت قال وسئل عن
عن ليلة القدر فقال تنزل الملائكة والكتبة الى السماء الدنيا فيكتبون
ما يكون من امر السنة وما يصيب العباد وامر عنده موقوف وفيه
المشية فيقدم ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويمحو ويثبت وعنده
ام الكتاب والاحاديث في هذا المعنى كثيرة اخرجناها في كتاب بهجة
الدارين وفي كتاب التوحيد في مجلس الرضا سليمن مع المروزي
قال يا سليمن ليلة القدر يقدر الله عز وجل فيها ما يكون من السنة
الى السنة من حياة او موت او خير او شر او رزق فما قدره في تلك
الليلة فهو من المحتوم قال سليمن الان قد فهمت جعلت فداك
زدني قال يا سليمان ان من الامور امورا موقوفة عند الله تبارك
وتعالى يقدم منها ما يشاء ويؤخر ما يشاء يا سليمن ان عليا ع كان
يقول العلم علمان فعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله
فانه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون
لم يطلع عليه احدا من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو
ويثبت ما يشاء قال سليمن للمامون يا امير المومنين لا انكر بعد
يومي هذا البداء ولا اكذب به انشاء الله تعالى والحديث طويل
اخذنا موضع الحاجة منه لا يخفى ان المستفاد من هذه الاحاديث وغيرها
ان مشية الله وارادته وقدره وقضائه انواع الكتابة في الالواح
والكتب الموضوعة في السموات المتفاوتة بالاجمال والتفصيل والقرب
من الحتم والبعد منه والمحتوم هو ما يكتب في ليلة القدر وان

وان تعدّ يدا انها لم يكتب في ليلة القدر اعلم ان البداء مشتق من البدو بمعنى الظهور قال ابن الاثير البداء هو استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم ولا شك ان البداء بهذا المعنى محال على الله سبحانه بل البداء الذي مذهب اهل البيت عليهم السلام هو محو الله ما يشاء واثباته ما يشاء والبداء بهذا المعنى ثابت بالكتاب والسنة المتواترة وانكاره كانكار ضروري من ضروريات مذهب الشيعة وقد اثبت الله البداء بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يخفى ان البداء اعم من النسخ فان البداء يتحقق في غير الاحكام ايضا مثل ان يكتب الله ان عمر زيد خمسون سنة ثم يمحوه ويكتب ان عمره ستون سنة لصلة رحمه مثلا او يكتب ان عمره اربعون سنة لقطعه رحمه ثم اعلم ان اليهود انكروا النسخ قالوا والله قد فرغ من الامر ثم اعلم ان الفلاسفة مضاهئون لليهود فانهم ايضا قالوا والله قد خلق العقل وفرغ من الامر ولا ريب ان قول الفلاسفة لا يصدر عن الواحد الا الواحد لا يجتمع مع القول بالبداء وكذا قولهم افعال الله غير معللة بالاغراض لا يجتمع مع القول بالبداء فالفلاسفة بانكارهم للبداء ضاهئوا اليهود روى ابن بابويه رحمه الله عن الرضا عليه السلام انه قال لسليمن المروزي وكان منكرا للبداء احسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب قال اعوذ بالله من ذلك وما قالت اليهود قال قالت اليهود يد الله مغلولة يعنون ان الله من الامر فلا يحدث شيئا ثم اعلم ان الاعتقاد بالبداء من اعظم الواجبات والطاعات وافضلها والمتكلم به والباحث عنه مثاب ماجور يدل عليه كثير من الروايات الواردة من طرق اهل البيت عليهم السلام منها ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قال ما عبد الله بشيء مثل البداء وما رواه بسنده في الكتاب المذكور عن هشام بن الحكم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام ما تنبأ نبي حتى يقر لله بخمس بالبداء والمشية والسجود والعبودية والطاعة

ومارواه

ومارواه ايضا في الكتاب المذكور بسنده عن ريان بن الصلت قال سمعت الرضا عليه السلام يقول ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر وان يقر لله بالبداء وما رواه ايضا في الكتاب المذكور بسنده عن مالك الجهني قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه فان قيل ما فائدة البداء وما السبب في كونه اعظم العبادات وترتب الاجر والثواب على متكلم به والبحث عنه قلنا فيه فوائد منها انه لطف مقرب الى الطاعة ومبعد عن المعصية فان المكلف اذا اعتقد امكان محو ما كتب له في ام الكتاب من الشر وقلة العمر وضيق المعاش بسبب الدعاء والتضرع والعبادة وصلة الرحم والتصدق على الفقراء صار داعيا منضما الى العبادات وصلة الارحام والتصدق فانه بخلاف من لم يؤمن بالبداء ولم يعتقد المحو والاثبات فانه لا يدعو ولا يتضرع لانه اعتقد ان ما كتب الله لا يتغير وينبغي ان نأتي بمثال للبداء في الشاهد ليتضح البداء في الغائب لا يخفى ان المقرر عند الملوك ان يكتبوا في دفاترهم لكل واحد من اعوانهم وخدمهم وظيفة معينة مناسبة لاحوالهم ثم يعلموهم بان من خدم خدمة حسنة وعاون معاونة جيدة فله الزيادة ومن قصر فله النقصان والخسران فبعد ذلك من ظهر منه حسن الخدمة والمعاونة يأمر الملك بمحو ما كتب له اولا ويثبت الزيادة ومن ظهر منه التقصير يأمر بمحو ما كتب له واثبات ما هو النقص مما كتب ولا ريب ان هذا العمل من الملك سبب لرغبة الخدم والاعوان الى حسن الخدمة والمعاونة طمعا في الزيادة وخوفا من النقصان والخسران فهكذا ملك الملوك امر ملائكته بان يكتبوا لكل واحد من عباده شيئا معينا من العمر والرزق والسعادة والشقاوة ثم اخبرهم بالكتابة وبالمحو والاثبات فقال عز من قائل يمحو الله

و ما يشاء و يثبت ام الكتاب واخبرهم و وعدهم بالزيادة فقال لئن شكرتم
لأزيدنكم وامرهم بالدعاء و وعدهم بالاستجابة فقال ادعوني استجب لكم
واخبرهم رسول الله صلعم بان التصدق وصلة الرحم يزيدان في العمر والمال
ولا ريب ان المعتقد المؤمن بالبداء يرغب في الدعاء وشكر النعم طمعا في
الاستجابة وزيادة النعم ويرغب في التصدق وصلة الرحم طلبا لزيادة
العمر والمال اعلم ان صاحب الوافي حيث بنى تفسير الآيات والأحاديث على
قواعد المتصوفة والمتفلسفة وسلمائهم فسر البداء تفسيرا غريبا يتعجب
منه صاحب الطبع السليم والعقل المستقيم وهذه عبارته في الوافي
فان قيل كيف يصح نسبة البداء الى الله تعالى مع احاطة علمه بكل شيء
ازلا وابدا على ما هو عليه في نفس الأمر وتقدسه عما يوجب التغير و
النسخ ونحوهما فاعلم ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل
ما سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور بل انما تنتقش
فيها الحوادث شيئا فشيئا وجملة فجملة مع اسبابها وعللها على نهج
مستمر ونظام مستقر فان ما يحدث في عالم الكون والفساد وانما هو من
لوازم حركات الافلاك ونتائج بركاتها فهي تعلم انه كلما كان كذا كان كذا
فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث امر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه
فيه فينتقش فيها ذلك الحكم وربما تأخر بعض الاسباب الموجب لوقوع
الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الاسباب لولا ذلك السبب
ولم يحصل لها العلم بذلك لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب ثم لما
جاء اوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الاول فيمحو عنها نقش الحكم ا
السابق ويثبت الحكم الآخر مثلا لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في
ليلة كذا لاسباب تقتضي ذلك ولم يحصل بتصدقه الذي سيأتي به قبل

ذالك الوقت لعدم اطلاعها على اسباب التصدق بعد ثم علمه وكان موته
بتلك الاسباب مشروطا بان لا يتصدق فتحكم اولا بالموت وثانيا بالبرء
واذا كانت الاسباب لوقوع امر ولا وقوعه متكافئة ولم يحصل لها
العلم برجحان احدهما بعد لعدم مجيء اوان سبب ذلك الرجحان بعد
كان لها التردد في وقوع ذلك الامر ولا وقوعه فتنتقش فيها الوقوع تارة
واللاوقوع اخرى فهذا هو السبب في البداء والمحو والاثبات والتردد
وامثال ذلك في امور العالم واما نسبة ذلك كله الى الله تعالى فلأن
كل ما يجري في العالم الملكوتي انما يجري بارادة الله تعالى بل فعلهم بعينه
فعل الله سبحانه حيث انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
اذ لا داعي لهم على الفعل الا ارادة الله جل وعز لاستهلاك ارادتهم
في ارادته تعالى الى آخر كلامه اقول لا يخفى على العارف اللبيب والعاقل
الاريب هذا التفسير للبداء يخالف لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وللأحاديث الواردة عن الائمة عليهم السلام لان الآية والروايات صريحة في
ان الماحي والمثبت هو الله سبحانه لا النفوس الفلكية كما زعمه صاحب
الوافي ليت شعري اي دليل دله على ثبوت النفوس للأفلاك وان سلمنا
وجود الدليل على ثبوت النفوس الفلكية فكيف تكون جاهلة جهل المركب
حاكمة بما ليس لها عليه دليل مع انه يزعم جميع الامور الحادثة في عالم ال
الكون من لوازم حركاتها ونتائج بركاتها وكيف يسلط الله تعالى هذه
النفوس الجاهلة على الامور الحادثة في عالم الكون فيما يحدث منها
لجهلها ما يكون قبيحا مستقبحا ومخلا بالنظام ولا يخفى ان نسبة
وجود امور عالم الكون الى الافلاك مخالف للدين ضرورة لان ما يحدث
في عالم الكون من افعال العباد تعلق قدرهم بالضرورة ما يحدث من غير

افعال العبا فهى مخلوقه لله بدلالت الايات والروايات واجماع المليين
وافعال النفوس الفلكيه من حيث لا يعصون الله ما امرهم لا تضر ايضا لا
نان قول المتفلسفه لم يقولوا بالبداء حيث قالوا بانه لا يصدر عن الواحد
الا الواحد وقالوا بان افعال الله ليست معللة بالاغراض فهل هم قائلون
بالقضاء والقدر ام لا قلنا هم قائلون بهما ولكن فسروهما بغير ما فسرهما به
ائمتنا وسادتنا عليهم السلام فان المراد من المتفلسفه ان القضا
هو المعلول الاول معنى العقل الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي
يترتب عليه التفصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات
الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبه الى المعلول الاول يجري مجرى تفصيل
الجمله ولا يخفى ان هذا المعنى للقضا لم يدل عليه دليل ولم يشهد به شاهد
من العقل والنقل بل يخالف هذه الاخبار وغيرها من الاخبار الكثيرة المأثورة
عن الطاهرة المطهرة عليهم السلام   فى ابطال قول الفلاسفه والم
والمتفلسفه بان الله تعالى فاعل بالموجب بل كل حي من الملائكه والجن والانس
افعالهم على سبيل الايجاب والاضطرار اعلم انه من مسلمات الفلاسفه والمتفا
والمتفلسفه ان الممكن ما لا يجب لم يوجد وكل فعل محفوف بوجوبين
وجوب سابق ووجوب لاحق واكثر المعتزله اعتقد وان الفعل يوجد
بعد ان يصير اولى من دون ان يصل الى حد الوجوب وهو مذهب اهل
البيت عليهم السلام وهو الحق واستدل الفلاسفه على دعواهم بان الممكن
لا يحتاج الى العلة المؤثره في وجوده وجود الاولويه غير كافيه في وقوعه
لان صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا
فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولويه الوجود فى وقت والعدم فى
وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد

فى الاخر لزم ترجيح احد المساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الا
ولوية الشاملة للوقتين كافيه للوقوع والمقدر خلافه وحاصل هذا
الكلام ان وجود الفعل بالاولويه غير ممكن فان من خواص الممكن ان
لا يلزم من فرض وقوعه محال ووجود الفعل بالاولويه مستلزم لا
المحالين وهما خلاف الفرض والترجيح بلا مرجح وهو محال بالضرورة
واستدلوا ايضا بان الاولويه تنشأ الامن العلة التامة لانه متى
فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد
الوقتين لمرجح لم يوجد في الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة وان فرض
اختصاص احد الوقتين بالوجود لغير مرجح لزم الترجيح فهو محال فعلم
ان الاولويه وحدها غير كافيه فما لم يجب وجود الممكن من علته بحيث
يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبها السابق على وجوده لانه وجب
اولا وجوده من علته فوجد ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود واخذه ممتنع
يمتنع عدمه والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق
عن الاول بانا لا نسلم ان يكون من خواص الممكن مطلقا سواء كان
مما يقع او مما لا يقع اصلا ان لا يلزم من فرض وقوعه محال وعلى تقدير
التسليم لا يلزم من فرض عدم المرجح الترجيح بلا مرجح بل اللازم منه الترجح
بلا مرجح وهو ممكن غير محال عند القائلين بالاولويه وانما قلنا ان
اللازم الترجح لا الترجيح فان المفروض ان الفاعل يرجح الوجود اولا
العدم بغير مرجح وهو الترجيح بلا مرجح لا الترجح فان الترجح بلا مرجح هو
حصول الاثر من غير مؤثر   فقد يقال الثاني بمثل الجواب من الدليل
الاول بمنع لزوم الترجح بلا مرجح ان فرض اختصاص احد الوقتين بالوجود
لغير مرجح بل اللازم الترجيح بلا مرجح وهو عندنا غير محال بل ممكن غير واقع

واستدل لوايضا مع الايجاب ونفي الاولويه بان مع حصول الاولويه ان جاز
حصول الطرف الاخر لما كانت الاولويه اولويه وان لم يجز فهو الايجاب هذا
ما حرره خواجه نصرالدين في قواعد العقايد واستدل ايضا على هذا
المدعى في رسالته الفارسيه في الجبر والاختيار بان مع رجحان احد
الطرفين هل يمكن وقوع الطرف المرجوح اولا فان لم يمكن فهو المراد لانه ليس
المراد بالوجوب الا هذا القدر وان امكن وقوع الطرف المرجوح مع وجود
الرجحان في الطرف الراجح فهو اكثر استحاله من حصول احد المساويين
من غير مرجح عن هذين الاستدلالين بانا نختار مع رجحان احد
الطرفين واولويته امكان الطرف الاخر ولا يلزم منه ان لا يكون الاولويه اولويه او
ولا يلزم ترجح المرجوح لان هاتين المقدمتين يلزم من وقوع الطرف المرجوح
لا من امكانه وامكان الوقوع لا يستلزم الوقوع ان مع اولويه احد
احد الطرفين الطرف الاخر ممكن غير واقع والعقل حاكم بامكانه وعدم وقوعه
واستدل لوايضا على الايجاب واضطرار العبد في اختياره بانه لو لم يجب
اختيار العبد لاحد طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادي التي
ليس شيء منها باختياره لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة اما بيان
الملازمه فبانه ان لم يتحقق بعض المبادي التي يتوقف عليها الاختيار
امتنع تحققه وان وجد جميع ما يتوقف عليه وامكن عدمه لزم ا
امكان التخلف عن العلة التامه وهم على بطلان التالي وهو ان كان تخلف
المعلول عن العلة التامه دليلان احدهما ما تمسك به الشارح الجديد للتجريد
وهو انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامه والا فلنفرض وجوده
معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر لم يكن مستبعدا وان لم يكن الامر
لم يوجد في الزمان اخر لم نكن مستبعدا ما فرضناه مستبعدا وان لم يكن الامر

لزم ترجح

لم يوجد في الزمان اخر لم يكن مستبعدا ما فرضناه مستبعدا وان لم يكن الامر
لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من
الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال انه لم لا يكون
هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جايز عند بعضهم انما المستحيل
اتفاقا هو ترجح بلا مرجح لانا نفرض ارادته او تعلقها لكونه من
التاثير موجودا في الزمانين معا فلا يتصور هنا ترجيح بخصوص
باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا
بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا ابن سينا
في الهيات الشفا وهو انه لو لم يكن المعلول واجبا بالعلة وبالقياس
اليها كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز
ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا يحتاج
من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود من العدم
والعدم من الوجود عند وجود العلة فيكون ذالك علة اخرى
ويتمادى الكلام الى غير النهايه واذا تمادى الى غير النهايه لم يكن مع
ذالك قد تخصص له وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا
محال لا لانه ذاهب الى غير النهايه في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع
بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض
موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب
انتهى عن اصل الشبهه بمنع بطلان التالي وهو ان كان
تخلف المعلول عن علته التامه عقلا لان التحقيق ان المعلول
ان كان فعلا للفاعل بالطبع فتخلفه عن علته التامه محال عقلي
فان الهبوط الذي هو فعل بالطبع للحجر يجب بوجود علته التامه

التي هي اقتضاء الطبع وعدم المانع من الهبوط من القاسر فانه لو تخلف
من علته التامه لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال بالاتفاق واما المعلول
اذا كان اراده للفاعل او فعلا له تابعا لارادته فلا يجبان بالعلة
بل تخلفهما العلة ممكن عقلا غير واقع ومحال عادة وبيان ما قلناه
بالاراده ان فاعل اذا علم المصلحة في فعل يتعلق به ارادته ولكن
ارادته لا يجب بوجود علتها التي هي العلم بالمصلحة والفاعل وعدم
المانع بل يصير اولى ومع الاولوية يمكن عقلا ان يتعلق ارادة الفاعل
بالمرجوح وترجيح المرجوح ليس بمحال عقلي بل هو محال عادي وبعد
تحقق الارادة بسبب العلم بالمصلحة لا يجب الفعل بوجود علته التي
هي الارادة مع علمها فانه يجوز عقلا ان يفسخ المريد ارادته بعد تحققها
فحاصل كلامنا ان الفاعل بالارادة لا يجب ارادته وفعله بالعلة التامة
وجوبا عقليا بل يصيران اولى ويجبان وجوبا عاديا فعلى ما اخترناه
لا يلزم قبح التكليف فان المكلف اذا صار بمعونة التوفيق فعل المأمور
به في نظره راجحا نعلم قطعا انه لا يتركه وان كان قادرا على تركه فمن حيث
انه قادر على تركه مثاب لفعله وكذا اذا صار فعل المعصية في نظره
راجحا بتسويلات ابليس وهوى النفس وتزيينها نعلم انه يفعلها ولا
يتركها الا بعصمة الله ولكنه قادر على تركها فهو من حيث انه قادر
على تركها يستحق للعقاب واما على مذهب القائلين بالايجاب يلزم
قبح التكليف وبطلان الثواب والعقاب ولا يخفى ان بما حققناه ظهر
الجواب عن شبهتي شارح التجريد وابن سينا وبان الجواب عن الشبهة الاولى
ان ما ادعاه الشارح من لزوم الترجيح احد المتساويين من غير مرجح
ممنوع غير معقول بل اللازم هو ترجيح المرجوح بالفاعل المرجح وهو امر
ممكن

ممكن ولكنه غير واقع وتحقيق المقام ان معلول الفاعل بالارادة شيئان
احدهما وجود الارادة والثاني وجود المراد فاذا تحقق في زمان الاول علة
الارادة وهي الداعي ووجود الفاعل يصير الارادة اولى وارجح بها ولو
لا يتخلف عن علتها ولكن من حيث لم يبلغ الى حد الوجوب يمكن فرض
تخلفها عن العلة في زمان اخر فيلزم حينئذ ترجيح المرجوح وهو ترك الا
رادة بمرجح وهو الفاعل ولا يلزم على هذا التقدير ما ادعاه شارح التجريد
من ترجيح احد المتساويين بلا مرجح والمعلول الثاني وهو الفعل المراد
اذا تحقق علته وهي الداعي والفاعل والارادة يوجد الفعل المراد
ولا يتخلف من علته ولكن حيث لم يبلغ الى حد الوجوب يمكن فرض
عدمه مع وجود العلة ولا يلزم من هذا الفرض اي امر محال بل اللازم
ترجيح المرجوح بمرجح وهو الفاعل وهو غير محال ولا يلزم من فرض وجود
المراد في احد الزمانين ترجيح احد المتساويين بلا مرجح كما ظنه هذا الشارح
لان تخلف وجود المراد في احد الزمانين عن علته بفسخ الفاعل ارادته
وفي الزمان الاخر عدم التخلف لعدم فسخه ارادته لا يستلزم الا ترجيح
الفاعل الراجح وهو وجود المراد في احد الزمانين وترجيحه المرجوح
وهو ترك المراد في زمان اخر ان قيل ان مراد الشارح ان وجود المراد
باعتبار الزمانين شيئان متساويان فترجيح الوجود في احد الزمانين
وعدم ترجيحه في الزمان الاخر ترجيح لاحد المتساويين من غير مرجح قلنا
على هذا التقدير لا يلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وان لم
يترجح بنفسه بل ترجح بالفاعل فليس اللازم الا ترجيح الفاعل احد
المتساويين بلا مرجح وهو غير محال ولكنه غير واقع
عن الشبهة الثانية وهي شبهة ابن سينا ان مراده بقوله لو لم يكن

يكن المعلول واجبا بالعلة كان عند وجود العلة ممكنا فكان يجوز ان
يوجد وان لا يوجد انه على تقدير عدم وجوب المعلول بوجود العلة
يلزم تساوي وجود المعلول عند وجود العلة فهو ممنوع لانه على
ما بيناه وحققناه وجود المعلول يصير اولى بسبب هذه الاولوية
لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة وان كان تخلفه ممكنا فا
التخلف من حيث هو ممكن يمكن فرضه ولا يلزم من فرضه الا ترجيح ا
المرجوح وهو امر ممكن عندنا ولكنه غير واقع فعلى ما ذكرناه لا يلزم ان
يكون المعلول مع وجود العلة محتاجا الى وجود شيء ثالث يتعين له
به الوجود عن العدم والعدم عن الوجود فلا يلزم التسلسل ولا عدم وجود
ما به يتخصص كما زعمه ابن سينا والسلام على من اتبع الهدى وايضا يندفع
بما حققناه ما توهمه المولى ايضا في الحاشية القديمة على الشرح الجديد
للتجريد من ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح قال لان تعلق الارادة
باحد الطرفين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين
من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم
التسلسل في تعلقات الارادة ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت
على ما يساويها من دون مرجح فتأمل انتهى بيان دفع هذه الشبهة انا
نختار من شقيها وهو تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآ
خر لا لمرجح ونمنع لزوم ترجح احد المتساويين من دون مرجح لان الارادة
صادرة من الفاعل فلا يلزم الترجح بلا مرجح الذي هو محال عند جميع العقلاء
وهو حصول الاثر من غير مؤثر والفعل من غير فاعل ولا يخفى انه يلزم القائلين
بالايجاب محذوران عظيمان احدهما ان لا يكون الله تعالى قادرا اصلا
لانهم نفوا قدرته عما سوى العقل الاول فانهم قالوا لا يصدر عن الواحد

الا الواحد واعتقدوا ان الله تعالى مضطر في ايجاد العقل الاول وحيث
قالوا بالايجاب اعاذنا الله تعالى من هذه العقيدة السخيفة الباطلة
لزوم قبح التكليف وبطلان الثواب والعقاب والخلق الجنة
والنار وبعث الرسول وان لا يكون للمحسن محمدة ولا على المسيء لائمة
والعجب كل العجب من السيد الفاضل الداماد انه حيث اتبع ابن
سينا قال بالايجاب والقضاء الحتم والقدر اللازم اعترض على نفسه
بان العذاب مع الايجاب والقضاء الحتم كيف يجوز ثم اجاب بان العذاب
شر قليل ويترتب عليه خير كثير وما كان كذلك من الشر يجوز ان يفعله
وما يترتب عليه وهو الترهيب بالعذاب من جملة ما لا يتم ارتداع
نفوس المكلفين عن المعاصي والمآثم الا به وجوب الوفاء بذلك من
متممات اسباب الارتداع ثم قال ايضا ما حاصله ان استيجاب المثوبات
والعقوبات من لوازم ماهيات الافعال من الحسنات والسيئات
وانما يرجع الثواب والعقاب الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار
وان لم يكن هو العلة التامة والمقتضية لوجوب لانه المحل القابل
كالادوية النهائية والسمية تظهر خواصها وآثارها في ابدان شاربيها
واحرجتهم انتهى هذا الفاضل في شبابه قد اتبعه من اشارات
ابن سينا وحاصل كلامه ان الله تعالى يجعل الكفار والفجار مضطرين
في الكفر والفجور ثم يظلمهم ويدخلهم في النار التي وقودها الاحجار
لامر تلذذ جماعة قليلة وهم المتقون ولا شك ان هذا القول والاعتقاد
مخالف للكتاب والسنة المتواترة بل يخالف لضروريات الفرقة الناجية
ويلزم ايضا من قوله ان يكون الله تعالى كاذبا في قوله ولا يظلم ربك
احدا ويلزم ايضا من يجوز الظلم على الله في تعذيب الكفار والفجار

تجويز الكذب على الله فى اخباره بالتعذيب وتخليد الكفار فى النار
وبمكالمات اهل الجنة والنار لأن التعذيب بالنار من غير جرم اعظم
من الكذب وما ذكر من ان وجوب الوفاء بالوعيد من متممات الا
رتداع ممنوع لان الوفاء بالوعيد فى النشاة الآخرة فكيف يمكن ان
يكون سببا للارتداع فى هذه النشاة الدنيا ثم ان ابن سينا حيث
قال بالايجاب والقضاء الحتم جوز فى الاشارات تاويل الآيات الدالة
على التعذيب ثم سلم عدم التأويل فاجاب عما يرد على القائلين بالا
يجاب من تجويز الظلم على الله بمثل ما اجاب هذا الفاضل فى شبابه
ولا ريب ان تجويز تأويل آيات التعذيب كفر وزندقة ومستلزم
لتجويز جميع النصوص الواردة فى الكتاب والسنة فلا يبقى وثوق بقول
الله سبحانه وبقول انبيائه ورسله العياذ بالله من هذه العقيدة
السخيفة ولا يخفى ان كل ما يرد من المفاسد على الجبرية والاشعرية
يرد على القائلين بالايجاب من الفلاسفة والمتفلسفة وينبغى ان نبين
ههنا اختلاف الامة فى خلق الافعال وابطال الباطل واثبات الحق
ان مذاهب الامة فى خلق الافعال سبعة مذهب الفلاسفة وهو
الايجاب وقد بيناه انفا مذهب جهم بن صفوان الترمذى من
تبعه ذهب الى انه لا فرق بين حركة صحيح وحركة المرتعش فى انهما صادر
صادرات عن الله وغير مجامعين لقدرة العبد وهذا قول ضعيف سخيف
بين الضعف والسخافة وقد تطعن العلاف من المعتزلة على بشر المريسى وهو
من الجبرية فقال حمار بشر اعقل من بشر لان حماره اذا راى جدولا وجدانه
يقدر على طفره وان وجدانه على طفره لم يطفر فحمار بشر فرق بين مقدوره
وغير مقدوره وبشر لم يفرق مذهب الاشعرى ذهب الى انه

هذه الشنعات التى ترد على الجهمية الى ان الله قدرة والعبد قدرة
اذا كان مجتمعا غير مرتعش ولكن قدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون
قبل الفعل وقدرته التى تكون مع الفعل ليس لها تاثير فى الفعل بل الفعل
يصدر بقدرة الله تعالى العالية فبوجود هذه القدرة فى الصحيح وعدمها
فى المرتعش فرق بين حركة الصحيح وحركة المرتعش ولا ريب ان ما يلزم
الجبرية يلزمهم لان الوجود القدرة التى لا تاثير لها لا ينفعهم ولا يخرجهم من
الجبر ولا يدخلهم فى الاختيار مذهب القاضى الباقلانى من
اهل السنة قال ان ذات الفعل من الله ثم الا انه بالقياس الى العبد بصير
طاعة او معصية وحاصل كلامه ان الصلواة والزنا يشتركان فى ان
كل واحد منهما حركة ولكن يتصف حركات الزنا بالزنا وحركات الصلوة
بالصلوة واصل الحركات بقدرة الله وصفتهما بقدرة العبد وهذا كلام
ركيك ينكره العقل المستقيم ويلزم ما يلزم الجبرى والاشعرى
مذهب ابى اسحق ذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان ولا ريب
ان الفلاسفة القائلين بالايجاب والجهمية والاشعرى والباقلانى
وابا اسحق كلهم من اهل الجبر ويلزمهم بطلان الثواب والعقاب وخلق
الجنة والنار وان لا يكون للمحسن محمدة وعلى المسيئ لائمة
مذهب اكثر المعتزلة هم ذهبوا الى ان العبد مستقل فى فعله وليس طاعته
وترك معصيته بتوفيق الله وعصمته ومشيته وقضائه وقدره وليس
معصيته بمشية الله وخذلانه حتى تفرعت الجبائية من المعتزلة ان
فعل العبد غير مقدور لله وعن البلخى ان مثل فعل العبد وغير مقدور
له نعم وعن النظام ان القبيح غير مقدور لله وهؤلاء المعتزلة ملقبون
بالمفوضة لانهم اعتقدوا ان الله سبحانه فوض اليهم امرهم وهم مستقلون

فى انما لهم بحيث لا يحتاجون فى الطاعات الى التوفيق والعصمة وفى المعصية
بغلبة مشيئة العبد مشيئة الله وليس فعل العبد بخذلان الله
على بن ابراهيم فى مقدمات تفسيره ان المعتزلة قالوا نحن نخلق افعالنا
وليس لله تعالى فيها صنع ولا مشيئة ولا ارادة ويكون ما شاء ابليس ولا يكون
ما شاء الله وقال الفضل ابن شاذان فى الايضاح المعتزلة يقولون ان الله
تعالى لم يقض ولم يقدر علينا خيرا ولا شرا ثم قال ويقولون الله تعالى لم يخلق
الشر وان اعمال العباد ليست بمخلوقة وانه يكون ما لا يشاء الله وان الله
لا يشاء الشر ونقل فى شرح جمع الجوامع لبدر الدين الزركشى الشافعى المعتزلة
يعتقدون ان الامر مستانف بمشيئة الله العبد مستقلا من غير سبق قضاء
وتقدير ولذلك قيل لهم القدرية لانهم نفوا القدر هو الامر بين
الامرين وهو المذهب الحق الذى اخترناه وقد اثبته الصادق عليه السلام
وابطل الجبر والتفويض بقوله لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وهو ان
العبد يفعل الخير ويترك الشر بتوفيق من الله وعصمته ويفعل الشر و
يترك الخير بخذلان منه ان قيل بالتوفيق والعصمة والخذلان قلنا التوفيق
هو ان الله تعالى بعد ما مكن العبد من فعل الخير والشر وتركهما واعطاه العقل
والاختيار قد يفعل به ما يقربه الى الطاعة ويبعده عن المعصية وهذا المقرب
يسمى بالتوفيق والتسديد يسمى بالعصمة وقد لا يفعل به المقرب والمبعد
بل يتركه بعد النهى عن المعصية وهذا الترك يسمى بالخذلان والروايات
على ما ادعيناه كثيرة مما نقل منها الطبرسى فى الاحتجاج عن امير المؤمنين
انه قال لا تقولوا وكلهم الله الى انفسهم فتوهنوه ولا تقولوا اجبرهم فتظلموه
ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله وكل سابق فى علم الله
فى التوحيد لابن بابويه رحمه الله عن الصادق ع انه قال ان ا

الناس

ان الناس فى القدر على ثلاثة اوجه رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس
على المعاصى فهذا قد ظلم الله فى حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض
اليهم فهذا قد اوهن الله فى سلطانه ورجل يزعم ان الله كلف العباد
ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون واذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله
فهذا مسلم بالغ وفى كتاب الكافى عن ابى طالب القمى عن ابى عبد الله ع
قال قلت اجبر الله العباد على المعاصى قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال
لا قال قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك وفى كتاب معانى الاخبار
لابن بابويه رضى الله عنه حديث طويل عن عبد الله بن فضل الهاشمى وهذا
موضع الحاجة منه فقال قلت فقوله عز وجل وما توفيقى الا بالله
وقوله عز وجل ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذى
ينصركم من بعده فقال اذا فعل العبد ما امره الله عز وجل به من الطاعة
كان فعله وفقا لامر الله عز وجل وسمى العبد به موفقا واذا اراد العبد
ان يدخل فى شئ من معاصى الله فحال الله تبارك وتعالى بينه وبين
تلك المعصية فتركها كان تركها بتوفيق الله ومتى خلى بينه وبين تلك
المعصية ولم يحل بينه وبينها حتى يرتكبها فقد خذله ولم ينصره ولم
يوفقه وفى كتاب الاحتجاج للطبرسى عن ابى جعفر ع انه قال
البصرى اياك ان تقول بالتفويض فان الله عز وجل لم يفوض الامر الى
خلقه وهنا منه وضعفا ولا اجبرهم على معاصيه ظلما والخبر طويل
وهذا موضع الحاجة منه وفيه ايضا عن حبيب السجستانى عن ابى
جعفر ع قال ان فى التوراة مكتوبا يا موسى انى خلقتك واصطفيتك
وقويتك وامرتك بطاعتى ونهيتك عن معصيتى فان اطعتنى
اعنتك على طاعتى وان عصيتنى لم اعنك على معصيتى يا موسى

ولي المنة عليك في طاعتك لي ولي الحجة عليك في معصيتك لي
وفي التوحيد عن المفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع قال لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين قال قلت ما امر بين امرين قال مثل ذلك رجل رأيته
على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس
حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية ثم
انه قد يطلق المفوضة على من يقول بان الله تعالى فوض
امر الخلق والرزق الى محمد وقول الصادق ع ولا تفويض ينفيه
ويبطل ايضا كما ينفي ويبطل مذهب المعتزلة القائلين بالتفويض كما
بيناه ويدل على هذا المدعى ما رواه ابن بابويه في كتاب عيون
اخبار الرضا ع عن يزيد بن عمر بن معوية الشامي قال دخلت على علي
ابن موسى الرضا ع بمرو فقلت له يا ابن رسول الله روي لنا عن الصادق
جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين
ما معناه فقال من زعم ان الله يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها فقد
قال بالجبر ومن زعم ان الله عز وجل فوض امر الخلق والرزق الى حججه
فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك
فقلت يا ابن رسول الله فما امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان
ما امروا به وترك ما نهوا عنه قلت فهل لله عز وجل مشية وارادة
في ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله تعالى ومشيته فيها الامر
بها والرضا لها والمعاونة عليها وارادته ومشيته في المعاصي النهي
عنها والسخط لها والخذلان عليها قلت فهل لله عز وجل فيها القضاء
قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه قضاء قلت
ما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب

والعقاب

والعقاب في الدنيا والاخرة ان قيل قد روي عن النبي ص واله ان
القدرية مجوس هذه الامة فالقدرية هي الجبرية او المفوضة قلنا
الجبرية يقولون ان القدرية هم المفوضة لانكارهم قضاء الله وقدره
في افعال العباد والمفوضة يقولون ان القدرية هم الجبرية لانهم
قائلون بالقضاء الحتم والقدر اللازم في افعال العباد والذي يستفاد
من عدة احاديث انهم المفوضة ومن بعض الاحاديث يستفاد انهم
الجبرية ومما يدل على انهم المفوضة ما روي عن الصادق ع ان القدرية
مجوس هذه الامة وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من
سلطانه وما روي في الكافي عن يونس ابن عبد الرحمن قال قال لي
ابو الحسن الرضا عليه السلام يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية
لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار ولا بقول ابليس فان
اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال
ابليس رب بما اغويتني فقلت ما اقول بقولهم الى الحديث ومما يدل
ايضا على انهم هم المفوضة ما روي في الكافي عن يونس ابن صالح عن
صالح عن سهل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الجبر
والقدر فقال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها
الا العالم او من علمها اياه العالم ومما يدل على القدرية هم الجبرية ما رواه
الشيخ الفقيه ابو جعفر محمد ابن علي ابن بابويه القمي رحمه الله في كتاب
التوحيد عن اسمعيل ابن ابي زياد عن جعفر ابن محمد عن ابيه عن جده
عن علي عليهم السلام قال دخل رجل من اهل العراق على امير المؤمنين
فقال اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام القضاء من الله وقدر فقال له

امير المؤمنين ع اجل يا شيخ فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد
الا بقضاء من الله وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين
فقال امير المؤمنين مهلا يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر ولسقط معنى
الوعد والوعيد ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة ولكان المحسن
اولى باللائمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها
يا شيخ ان الله عز وجل كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل
كثيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يخلق السموات والارض وما
بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال
فنهض الشيخ وهو يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة
من الرحمن غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك
عنا فيه احسانا الى اخر الابيات وقد روي هذا الحديث عن ابن عباس
مع زيادة وهي هذه فقال الشيخ يا امير المؤمنين فما القضاء والقدر اللذان
ساقانا وما هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بهما فقال امير المؤمنين ع
الامر من الله والحكم ثم تلا هذه الاية وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وبالوالدين احسانا قال الطبرسي في الاحتجاج بعد نقل هذا الحديث
عن علي بن محمد العسكري وروي ان الرجل قال فما القضاء
والقدر الذي ذكرته يا امير المؤمنين قال الامر بالطاعة والنهي عن المعصية
والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية والمعونة على القربة اليه والخذلان
لمن عصاه والوعد والوعيد والترهيب كل ذلك قضاء الله في افعالنا
وقدره لاعمالنا فقال الرجل فرجت عني يا امير المؤمنين انتهى

الجمع

الجمع بين هذه الاحاديث تقتضي ان يكون الجبرية والمفوضة كلهم
قدرية ومجوس هذه الامة وان لا يكون مؤمن سوى من قال بالامر
بين الامرين فان قيل كيف يمكن الحكم بكفر الجبرية وقد دل بعض الايات
على الجبر مثل يهدي من يشاء ومثل قوله تعالى وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى قلنا امثال هذه الايات متشابهات والايات التي تدل
على الاختيار محكمات فيجب تأويل المتشابهات وحملها على المحكمات
والايات المحكمات التي تدل على الاختيار اقسام الايات التي تدل
على مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره والوعد بالثواب
على طاعته والعقاب على معصيته كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى انه
كان عبدا شكورا ان ابراهيم لاواه حليم وانك لعلى خلق عظيم فويل
للذين كفروا ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون وغيرها من الايات
الايات التي تدل على المجازات على الافعال قال الله تعالى اليوم تجزى كل
نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وغيرها من الايات الكثيرة
الايات التي تدل على ان افعال العباد مستندة اليهم صادرة
عنهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون
الا الظن من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم
من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم
وغيرها من الايات الكثيرة الايات التي تنزه بها الله تعالى نفسه
عن الظلم قال الله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام
للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وغيرها من الايات التي
ذم الله عباده على الكفر والمعاصي الصادرة عنهم قال الله تعالى
كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى

وماذا عليهم لو امنوا وغيرها من الآيات الكثيرة   الآيات الدالة على العفو
وهي كثيرة وانما يتحقق العفو لو صار الذنب عن العبد   الآيات الدالة
على الانكار كقوله تعالى لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
انى تصرفون انى تؤفكون وغيرها من الآيات الكثيرة   الآيات
الدالة على انه تعالى خير عباده في افعالهم جعلها معلقة بمشيتهم فقال فمن
شاء فليكفر وغيرها من الآيات   الآيات الدالة على الانكار على من
من نفى المشبه عن نفسه قال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء   الآيات الدالة على امر العباد
بالافعال وهي كثيرة   الآيات الدالة على حث الله عباده على
الاستعانة مثل قوله استعينوا بالله وغيرها من الآيات
الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باسنادنا افعالهم اليهم وهي كثيرة
الآيات الدالة على فعل الله اللطف بالعباد مثل قوله ان
الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وغيرها من الآيات ويمكن تاويل قوله
تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء بان يكون المراد بهداية التوفيق
واللطف وبالاضلال الخذلان وترك التوفيق ويمكن تاويل الاية
الاخرى بان الله سبحانه كان ينصر نبيه ص في بعض الحروب ولا يكل
الى نفسه ويرمي عنه فالاية متردة على الجبر ثم   ان العقل الصحيح
حاكم بثبوت الاختيار وبطلان الجبر بالبديهة الا ترى ان الناس كلهم
متفقون في استحسان لوم من تعدى بهم وشتمهم والانتقام ممن يؤذيهم
ويهتك حرمهم فلو كانوا مجبورين في افعالهم لما كانوا يستحقون
اللوم والانتقام ممن وقع عليهم وان قالوا بوقوعه عليهم لعلمهم بكونهم
مجبورا في الوقوع عليهم   تعلل غفلتهم عن الشبهة التي قادتهم

الى الجبر ينتقمون ممن يؤذيهم كاهل الاختيار واما عند تذكر الشبهة
فلا يتركون الانتقام نقل من كتاب صراط المستقيم ان رجلا جبريا دخل
في حرمته فرأى رجلا مع زوجته فاراد ان يبطش ويؤذي الرجل فقال
له الرجل انت رجل جبري تعتقد اني مجبور في فعلي فتريد ان تبطل مذ
هبك فاعتذر الجبري وتركه ولم يؤذه الحمد لله الذي جعلنا متمسكين
بعد نبي الرحمة بما تركه صلى الله عليه واله في الامة من كتاب الله والعترة
الطاهرة ونجانا بهما من هذه العقائد الباطلة   في الحسن والقبح
العقليين   ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معاني يطلقان
ويراد بهما الملائمة للطبع ومنافرته فيقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ
انه حسن ولما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة
كمال او نقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح وهذان المعنيان ليسا
محل النزاع بين ~~المعتزلة~~ وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم
وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة اعتقد المعتزلة والامامية ان
الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر الاشاعرة كونهما عقليين بالمعنى
المذكور وقالوا ان الحسن والقبح لا يستفاد الا من الشرع فما امر به
الشارع حسن وما نهى عنه قبيح وليس في ذات الفعل ما يحسن ويقبح ويؤثر
في استحقاق المدح والذم وللمعتزلة للحسن والقبح حدان اجودهما ان القبيح
هو الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والحسن هو الذي ليس على
صفة مؤثرة في استحقاق الذم وفسروا الذم بانه قول او فعل او ترك
قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط منزلته
كالشتم من الرئيس لذي المروة   كالضرب منه له   كتركه
رد السلام   كترك القيام لمع اهليته ولهم على ما اختاروه ادلة

وجوهاً خمسة   أنا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل و
الانصاف ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور ومنع الوديعة
وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الأعمى بنقط المصاحف وإعرابها وتكليف
الزمن الطيران في الهواء وإن من حصل منه ذلك استحق العقلاء على ذمه
من غير ملاحظة الشرع ولهذا يحكم به منكرو الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان
ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الأحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب
الخمر ووجوب الصلوٰة والزكوٰة ومن المعلوم الضروري أنه ليس كذلك
لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح
من الله تعالى شيء يصح إظهار المعجز على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع
العلم بصدق المحق ويمتنع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند
المكلفين فتمتنع فائدة النبوة والغرض المقصود بها إذ المراد بها اتباع الموصوف
بها وامتثال أوامره باطناً وظاهراً وذلك لا يمكن إلا إذا حصل العلم بصدقه
وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العام وهو ظهور المعجز الذي يشترك
فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق
لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في أخباره وذلك
يرفع الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف لأن الغرض المقصود
منه تعريض المكلف للثواب وذلك إنما يتم لو كان الثواب مستحقاً بفعل
الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفاً بذلك وهو ممتنع على تقدير
جواز الكذب في خبره ووعيده لأنه إنما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب
على فعلها أو بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب
على فعلها أو بإخباره تعالى بكون الفعل واجباً أو حراماً وعلى جواز الكذب في
في ذلك يجوز المكلف في ما وعد الله تعالى على فعله الثواب أن يكون معصية

وفيما

وفيما توعد على فعله بالعقاب أن يكون طاعة وفيما أخبر بوجوبه كونه
حراماً وفيما أخبر بتحريمه كونه واجباً ويمتنع جزمه بشيء من الأحكام وذلك
باطل اتفاقاً   لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل إذا
خير بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه سوى كون أحدهما
كذباً والآخر صدقاً يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة وأما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فإنا نعلم اختيار العاقل
الصدق على الكذب المساوي في جميع ما عدا كونه صدقاً
أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يصير الحسن قبيحاً بحكم الشارع وا
لقبيح حسناً بحكمه فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم في ا
البطلان والملازمة ظاهرة إذ الغرض أن العقل لا يحسن ولا يقبح الفعل لذاته
ولا لصفة قائمة به بل يحسن الفعل ويقبح بمجرد الأمر والنهي فيجوز العكس
واستدل الأشعرية المنكرون للحسن والقبح العقليين على مدعاهم بأن
أفعال العباد اضطرارية فيمتنع الحسن والقبح العقليان وبيانه أن العبد
لو كان قادراً على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك إما أن يتوقف على مرجح
أو لا يتوقف والثاني محال لاستحالة ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر
لا لمرجح   فإما أن يكون ذلك المرجح من فعله أو من فعل الله تعالى
والأول محال لأنا ننقل الكلام إلى فعل ذلك المرجح الآخر فإنه إن لم يترجح
بمرجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وإن
ترجح بمرجح فذلك المرجح إن كان من فعله تسلسل وهو محال وإن كان
من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار واستدلوا أيضاً بالدليل النقلي وتقريره
أن الحسن والقبح لو كانا عقليين لزم حصول استحقاق العذاب قبل بعثة
الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة أن التعذيب بسبب الإثم للوجوب

على تقديره تركه والحرام على تقدير فعله واما بيان بطلان التالي فبان قوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب من دون بعثة الرسول
عن ذلك الوجه الاول بالمنع من ضعف القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية
وما ذكروه لانبات ما باطل لانا لا نسلم ان يكون الترجيح بلا مرجح محالا وعلى تقدير
التسليم لا نسلم ان المرجح ان كان من فعل الله لزم الجبر والاضطرار بل التحقيق ان
ان المرجح في الخير هو توفيق الله ولكن لا يصير الخير بسبب التوفيق واجبا بل يصير
اولى واما المرجح في الشر هو وسوسة شياطين الجن والانس وغلبة الشهوات
ولكن الشر بسبب هذا المرجح لا يصير واجبا حتى يمتنع تركه فيلزم منه الاضطرار
وقد بسطنا الكلام في هذا المعنى في كتاب بهجة الادب وفي هذا الكلام ما كتبنا
في بحث الامر بين الامرين وبعكس النقض بانه لو صح هذا الدليل لزم نفي قبله
ايضا وهو باطل باتفاق العدلية والجبرية واجاب المعتزلة عن دليلهم
بان الاية تنفي التعذيب من دون البعثة ولا تنفي استحقاق العذاب وفيه
نظر وتحقيق المقام ان قول المعتزلة بان الحسن والقبح والوجوب والحرمة عقلية
باطل وقول الاشاعرة بانها كلها شرعية باطل   الامر بين الامرين وهو ان
الحسن والقبح عقليان والحرمة والوجوب شرعيان لان العقل يحكم بالضرورة
على الحسن واستحقاق المدح وعلى القبح واستحقاق اللوم ولا يحكم بالضرورة
على الوجوب واستحقاق الثواب وعلى الحرمة واستحقاق العقاب وما
ذكره المعتزلة من الادلة لا يدل الا على كون الحسن والقبح عقليين ويمكن ان
يستدل على عدم كون الوجوب والحرمة عقليين بقوله تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ووجه الدلالة
ان المستفاد من هذه الاية ان تكليف العباد بدون الرسول مستلزم
لان يكون لهم الحجة على الله وهو خلاف الحكمة ومحال عليه تعالى يدل ايضا على

نفي

نفي الوجوب والحرمة العقليين قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وحاصل معنى هذه الاية انه ما صح لنا في الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث
اليهم رسولا فيلزمهم الحجة وما ذكره العلامة من ان المراد بالرسول العقل
في غاية الضعف والسخافة ثم   ان القائلين بالوجوب والحرمة
العقليين اختلفوا في اول الواجبات فقال بعضهم هو النظر في معرفة الله
سبحانه وهذا مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من النظر ونقل
عن القاضي وابن فورك ان اول الواجبات القصد لانه ان اريد باول الوا
جبات بالذات فهو المعرفة بالاتفاق وان اريد به اول الواجبات مطلقا
فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا
والتحقيق في هذه المسئلة مذهب اهل البيت عليهم السلام وهو ان معرفة الله
نظري الهامي ولا يتعلق بها الوجوب بل اول الواجبات الاقرار بالشهادتين
هو واجب شرعي يعلم بواسطة الرسول والروايات الدالة على هذا من
طرق اهل البيت عليهم السلام كثيرة   ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله
في توحيده بسنده عن درست عمن حدثه عن ابي عبد الله قال ستة اشياء
ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة وفيه
ايضا بسنده عن بريد بن معوية عن ابي عبد الله ع قال ليس لله على خلقه
ان يعرفوا قبل ان يعرفهم وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق اذا
عرفهم ان يقبلوه وفيه ايضا بسنده عن حمزة ابن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم
وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليه الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه
بالصلوة والصوم الى اخر الحديث وفيه ايضا بسنده عن حماد بن عبد الاعلى
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله هل جعل في الناس اداة

يتألون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا
يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها قال وسألته عن قوله
عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون
قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه بسنده عن ابي بصير عن ابي
عبد الله عليه السلم انه سئل عن المعرفة امكتسبة هي فقال لا فقيل له فمن صنع الله
عز وجل وعطائه هي قال نعم وليس للعباد فيه صنع ولهم اكتساب الاعمال وان
افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين بسنده عن محمد بن حكيم
قال قلت لابي عبد الله ع المعرفة صنع من هي قال من صنع الله عز وجل ليس
للعباد فيه صنع ومنه ايضا بسنده عن ابي الطيار عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ان الله عز وجل احتج على الناس بما اتاهم وما عرفهم بسنده
بسنده عن حمزة بن طيار عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يتبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما
يرضيه وما يسخطه وقال فالهمها فجورها وتقويها قال بين لها ما تاتي وما تترك
وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا قال عرفناه اما اخذ واما تارك
وفي قوله عز وجل واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون
وفي كتاب الكافي لابي جعفر محمد بن يعقوب في باب ابعد باب البيان
والتعريف ولزوم الحجة بسنده عن عبد الاعلى بن اعين عن ابي منصور عمن حدثه
عن ابي عبد الله ع قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل
والرضا والغضب والنوم واليقظة ومنه ايضا اكثر الاحاديث المتقولة
عن التوحيد وفي الكافي ايضا بسنده عن داود الرقي عن العبد الصالح
ع قال ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف عن الحسن
بن علي الوشا قال سمعت الرضا عليه السلم يقول ان ابا عبد الله ع قال ان الحجة

لا تقوم

لا تقوم لله عز وجل على خلقه الا بامام حتى يعرف والاحاديث في هذا المعنى
كثيرة وفي كتاب المحاسن للبرقي عن ابيه عن صفوان قال قلت لعبد صالح
هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة قال لا انما هو تطول من الله
قلت افلهم على المعرفة ثواب اذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع
والسجود الذي امروا به ففعلوه قال لا انما هو تطول من الله عليهم وتطول
بالثواب بسنده عن عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي عبد الله قال
لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم اليها سبيلا وفيه ايضا بسنده عن
فضل ابي العباس قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل وكتب في
قلوبهم الايمان هل لهم في ذلك صنع قال لا وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن
زياد قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل وكتب في قلوبهم
الايمان هل لهم في ذلك صنع قال لا بسنده عن الحسن بن
زياد وقال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الايمان للعباد فيه صنع
قال لا ولا كرامة بل هو من الله وفضله وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن
زياد قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل حبب اليكم الا
يمان وزينه في قلوبكم الايمان هل للعباد فيما حبب صنع قال لا ولا
كرامة وفيه ايضا عن زرارة عن ابي عبد الله ع في قول الله واذ اخذ
ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى قال ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف وسيذكرونه
يوما ما ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه ولا من رازقه وفي كتاب
التوحيد للشيخ محمد بن علي بن بابويه في باب فطرة الله بسنده
عن العلا بن الفضيل عن ابي عبد الله ع قال سالته عن قول الله
عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد

عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن قول الله عز وجل واذ اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم الاية قال اخرج من ظهر آدم ذريته الى
يوم القيمة فخرجوا كالذر فعرفهم واراهم ولولا ذلك لم يعرف احد ربه.
وقال قال رسول الله صلعم كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بان الله
عز وجل خالقه فذلك قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
والروايات الدالة على ان فطرة الله التي فطر الناس عليها هي التوحيد وا
والمعرفة كثيرة بالغة حد التواتر الكافي لثقة الاسلام في الاضطرار
الى الحجة بسنده عن منصور ابي حازم قال قلت لابي عبد الله ع ان الله
اجل واكرم ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت
ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف لذلك الرب رضا وسخطا
انه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم يأته الوحي فقد ينبغي
له ان يطلب الرسول اذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة
وقلت للناس تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو ا
الحجة على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى رسول الله صلعم من كان الحجة
على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي وا
القدري والزنديق الذي لا يؤمن حتى يغلب الرجال بخصومته
فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا
فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة
قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا صلوات الله
عليه واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري
فاشهد ان عليا عليه السلام كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان
الحجة على الناس بعد رسول الله صلعم واله وان ما كان في القرآن فهو
حق

حق فقال رحمك الله لا ريب في ان الاحاديث المذكورة صريحة
في ان معرفة الله ضرورية غير مكتسبة فظهر بما ذكرناه بطلان مذهب
المعتزلة والاشاعرة في اول الواجبات والحديث الاخير صريح في ان
احكام الله تعالى غير عقلية بل معرفة الاحكام موقوفة على الوحي و
والتنزيل فان قيل كيف ادعيتم ان معرفة الله على مذهب اهل البيت
عليهم السلم ضرورية والله سبحانه وتعالى استدل على معرفته في كتابه
في آيات كثيرة مثل قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولي الالباب وغيرها من الآيات امثال
هذه الآيات تنبيهات وتذكيرات للنفوس الغافلة المريضة السقيمة
بالشبهات ولا يبعد ان يصير بالشبهات الضروري كالنظري الا ترى
صاحب الوسواس عند صلوة الظهر مثلا مع علمه بالضروري
بان الوقت وقت الظهر وبان الصلوة صلوته يشك في علمه بل
يظن انه غافل عما علمه بالضرورة فيتعسر عليه التنبه ومن ذلك
الجبر من المخالفين فانه كل انسان لم يبطل بشبه المخالفين يعلم قطعا با
الضرورة بان ما يفعله هو فعله غير صادر عن غيره واما بعد ما ابتلى
بشبه المخالفين فيشك فيما علمه بالضرورة ويظن ان ما يفعله فعل الله
وامثاله كثيرة فلا يخفى ان اصحاب النفوس السقيمة مع انهم يعرفون الله
بالضرورة يشكون في معرفته ويطلبون الدليل عليه ويحسبون ان الله
سبحانه لا يعرف الا بالدليل واما النفوس المقدسة الصحيحة فلا
يحتاجون الى دليل وقد اشار الى هذا مولانا ابو عبد الله الحسين
ابن علي عليهما السلم في دعاء عرفة بقوله كيف يستدل عليك بما هو
في وجوده مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون

هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت
حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها
رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا   قال السيد
الفاضل العامل الكامل الموفق المؤيد ابو القسم علي ابن موسى ابن جعفر
ابن محمد ابن الطاوس العلوي الفاطمي في كتاب كشف المحجة في ان المعرفة
نظري رداً على المتكلمين القائلين بوجوب تحصيل المعرفة من الأدلة المسطرة
في كتبهم وهذه بعض عبارة في الفصل الثامن عشر منه انهم لو عرفوا من تكليف
الله على الفطرة حر عاقل عقيب بلوغ رشده باحد اسباب انه قد ارتد
يرده بحكم فيها ظاهر الشرع باحكام الارتداد اشاروا بقتله وقالوا انه ارتد
عن فطرة الأسلام وتقتله واباحوا دمه وماله لم يشهد وانه كفر بعد اسلام
فلولا ان العقول قاضية بالاكتفاء والغناء بايمان الفطرة دون ما ذكروه
من طول الفكرة كيف كان يحكم على هذا بالردة وقد عرفوا انه يعلم طريقها
من طرايقهم ولا سلك حقيقة من حقايقهم ولا تردد الى معلم من علماء
المسلمين ولا فهم شيء من الفاظ المتكلمين الى اخر كلامه ثم قال في الفصل
التاسع عشر وكيف كان الله جل جلاله يبيح دمه وماله وما احسن تدبيره
وما مضى عليه من الزمان بعد بلوغ رشاده ما يكفيه لتعلم من اسناده
من ملازمته وترداده والله جل جلاله ارحم من الخلق كلهم بعباده وما جرت
الا وقد اكتفى منه نظرة عليه وبما يتبعه من اقل زمان بعد رشاده لاعتقاده
وقال في الفصل الحادي عشر انك تجد اكثر العارفين لا يعرفون وقت
معرفتهم به جل جلاله ولا يوم ذلك ولا ليلة ولا شهر ولا سنة ولو كان
بمجرد كسبهم ونظرهم لقد عرفوه لكان وقت ذلك او قاربه قد فهموه الى آخر كلامه

مض

في سائر فروع الوجوب والحرمة العقليين الأول وجوب
شكر المنعم قال المعتزلة ومن تبعهم من الامامية ان شكر المنعم واجب
عقلا واستدلوا عليه بوجوه   انه لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب
المعرفة بالله عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب
تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي
بوجوب المعرفة والا يلزم الترجيح بلا مرجح وانه محال واما بطلان التالي
فانه يلزم افحام الأنبياء لانهم عليهم السلام اذا ظهر المعجزة كان للمكلف
ان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر الا
بعد اثباته الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالأفحام
الأفحام   هذا الدليل موضع نظر لانا نسلم بطلان التالي لانا قد بينا
ان المعرفة فطرية غير واجبة عقلا فلا يلزم الأفحام وان سلمنا كون المعرفة مطلبه
نظرية فيمكن الا يلزم الأفحام على تقدير عدم وجوب المعرفة ايضا بان
يعرف الله المدعو الى النظر في المعجزة من ترك النظر وان يقول لا يجب
علي النظر في معجزتكم الا بالشرع ويمكن ايضا ان يقول المدعو لا انظر في
المعجزة الا بعد وجوب المعرفة ولا يجب علي المعرفة الا بعد النظر فيجب على
المعرفة ويمكن ايضا ابطال دليلهم هذا بمنع الملازمة ودعوى التساوي
بينهما دعوى بغير دليل ودعوى ضرورة التساوي غير معقول
وجوب   شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا وفيه نظر لان العقل
لا يحكم الا بحسن شكر المنعم اما وجوبه فلا   انه دافع للخوف وكلما
كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز
المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه

بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا
فهو معلوم بالضرورة وهذا لدليل ايضا محل نظر لانه يمكن منع الصغرى
والكبرى واما الصغرى فلانه ربما لا يخطر ببال احد استحقاق العقوبة
بترك الشكر فلا يحصل له الخوف وان سلمنا خطوره بالبال فلا نسلم اندفاع
الخوف بفعل فرد في افراد الشكر لان كل فرد نعظم بعقل شكرا بغرض من انه
يجوز ان لا يكون مراد الله فيستحق به العقاب   فلا نسلم ان دفع
الخوف واجب بل دفع الخوف حسن يستحق به المدح ولا يحكم العقل با
ستحقاق تاركه العقاب احتجت الأشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا
بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون لا الفائدة او الفائدة والثاني بقسميه باطل
والمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما البطلان للقسم الأول من قسمي
الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون عايدة الى الله او الى الشاكر والأول
والاول محال لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه عن طلب النفع ورفع
الضرر والثاني محال ايضا لانها اما ان يكون عاجلة او اجلة   محال
اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر   محال باطل ايضا
لامكان ايصال تلك الفائدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا
وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث ترتب لوجوب
عليها ان وجوبه لكونه شكرا الا امر اخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع ا
الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لأمر اخر ويمكن ان يكون الشكر واجبا لفائدة
اجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب
وهو غير ممكن الا بتوسطه الشكر ويمكن ايضا ان يكون الفائدة استحقاق
المدح وعدم ترتب اللوم والعتب والتحقيق في هذا المقام ان العقل
يحكم بحسن الشكر ولكن لا يحكم بالوجوب ولا بخصوص الشكر بشيء اخر

بلا ريب والعقاب فعلته فلا تكليف يكون ولهذا ولما

لحركة اليد والرأس او غيرهما بل ينتظر الوحي ليشكر الله بما يأمره به ويشرعه
له فظهر بما قلناه بطلان قول المعتزلة والأشاعرة وتحقق الحق الذي هو
مذهب اهل البيت عليهم السلام   من فروع الحسن والقبح العقليين
حسن التكليف   من قال بالحسن والقبح العقليين من الامامية والمعتزلة
قالوا بحسن التكليف بل بوجوبه على والمراد بالتكليف هو امره تعالى عبيده
بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم ولا يخفى على من له ادنى فهم وفطانة
حسن التكليف وان كان مشتملا على مشقة والغرض من التكليف وان مشتملا
هو التعريض لاستحقاق الثواب الدائم المشتمل على التعظيم والاجلال والمراد
بالتعريض للثواب هو جعل العبيد بحيث يكونون متمكنين من تحصيل
الثواب وليس الغرض من التكليف هو الوصول الى الثواب والا لزم قبح تكليف
الكافر الذي يعلم الله تعالى عدم امتثاله وعدم وصوله الى الثواب كما
يدل على وجوب التكليف على الله ان تركه نقض للغرض وهو مخالف
للحكمة وهو محال على الله الحكيم ومما يدل ايضا على وجوبه ان ترك التكليف
اغراء بالقبيح وهو قبيح بالضرورة وبيان الملازمة ان العبيد مجبولون
على الميل على الشهوات ونفوسهم امارة بالسيئات فتركهم بغير زاجر لهم
من امر ونهي اغراء بالقبائح والأشاعرة حيث لم يقولوا بناء على اصلهم ا
الفاسد من نفي الغرض عن الله وانكار الحسن والقبح العقليين انكروا
حسن التكليف ووجوبه   فروع الحسن والقبح العقليين
وجوب التمكين اعلم انه على مذهب القائلين بالحسن والقبح العقليين
قبيح على الله سبحانه ان يكلف العباد بما لم يتمكنوا منه ولم يقدروا
عليه وخالفهم في هذه المسئلة الأشاعرة المنكرون للحسن والقبح العقليين
وجوزوا على الله تكليف ما لا يطاق ولم يحكموا بقبح تكليف من لا احتياج له

بالطيران ومن لا يد له بالكتابة ولم يتفحصوا انه يعذب تارك الطيران وتارك
الكتابة مع عدم قدرتها وهذا قول عجيب متعجب منه كل انسان حتى
المجانين والصبيان   وجوب اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة
ويبعد عن المعصية ولا يكون له حظ من التمكين ولا يبلغ الى حد الالجاء
واللطف على نوعين ملجئ وغير ملجئ واللطف الملجئ الذي يقع عنده
الواجب ولولاه لم يقع يسمى توفيقا وما كان يرتفع عنده القبيح ولولاه
لم يرتفع يسمى عصمة ولا يخفى ان الأشاعرة حيث لم يقولوا بالحسن والقبح
العقليين انكروا وجوب اللطف على الله واما المعتزلة فقالوا بوجوبه
واما الامامية فقدماؤهم المعاصرون للائمة عليهم السلام فليس من كلامهم
ذكر اللطف كما ليس في كلام ائمتهم عليهم السلام ذكره واما المتأخرون منهم حيث
بعد زمانهم عن زمن ائمتهم ع وتتبعوا كتب المعتزلة وعاشروهم وتعودوا
بعض شبههم وتبعوهم في عدة مسائل منها مسئلة وجوب اللطف و
واستدلوا على وجوب اللطف بانه اذا علم الله ان العبد لا يأتون بالواجب
لا بفعل يقربهم اليه ولا يتركون الحرام الا بفعل يبعدهم عنه وجب صدوره
عنه والا يلزم نقض الغرض ونقض الغرض سفه ممتنع على الله الحكيم وبيان
الملازمة ان ارادته تعلقت بوقوع الطاعة منهم وانتفاء المعصية عنهم
ولو لم يفعل اللطف لكان ناقضا لغرضه ونظير ذلك في الشاهد ان
انسانا اذا تعلق غرضه بحضور شخص وليمته وعلم انه لا يحضر الا مع نوع
من الارسال والبشاشة والتلطف ثم انه لم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا
لغرضه   دليلهم هذا محل نظر فانه لا يلزم من عدم وجوب اللطف
نقض الغرض الا على تقدير كون الغرض من التكليف الوصول الى الثواب
انفا انه ليس بالغرض بل الغرض التعريض وعلى هذا التقدير لا يلزم

هو

نقض الغرض   ان جماعة من متأخري الامامية استدلوا
على وجوب نصب الامام وعلى وجوب عصمته بوجوب اللطف فقالوا
نصب الامام المعصوم لطف وكل لطف على الله واجب فنصب الامام
المعصوم واجب واعترض امام المخالفين على هذا الدليل بانه لو كان
كل لطف واجبا على الله لزم ان يكون القضاة ونواب الامام المعصوم معصومين
لان عصمتهم لطف فانا نعلم قطعا بان الناس مع عصمة القضاة وا
النواب يقربون الى الطاعة ويبعدون عن المعصية ولا يخفى ان الا
عتراض على الدليل المذكور وارد وليس للمتمسكين به جواب عنه
ثم اعلم ان القائلين لوجوب نصب الامام من حيث انه لطف قالوا
بان التكليف بدون وجود الامام قبيح فلا يجوز استتاره من المكلفين
الا ان يكونوا هم سببا للاستتار واعتقد وان كل من لا يرى المهدي
عليه السلام من الشيعة له مدخل في استتاره ولا ريب ان هذا القول
ضعيف بل التحقيق ان سبب الاستتار اعداء ال محمد عليهم السلام دون
شيعتهم واحبائهم وتكليف الشيعة حسن وان لم يكونوا سببا للاستتار
لما بينا من عدم وجوب اللطف فان قيل اذا بطل دليل المذكور على
وجوب نصب الامام فبم يستدل الامامية على وجوب نصب الامام
المعصوم   نحن نستدل على وجوب نصب الامام المعصوم من زمن
التكليف فنقول لا يجوز لنا العمل في احكام الله الا بالعلم لانه لا يجوز العمل
بالظن لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا
يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
ولان العمل بالظن تقدم بين يدي الله ورسوله وعمل بغير اذن
الله وقال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقال تعالى

اذن لكم ام على الله تفترون والايات الدالة على عدم جواز العمل بالظن كثيرة
والروايات الدالة عليه متواترة فالتكليف بالعلم مع عدم الامام المعصوم
العالم بجميع الاحكام تكليف بما لا يطاق وهو محال بالضرورة وبالاجماع لم يكن
احد ممن ادعى له الامامة متصفا بالعصمة والعلم بجميع الاحكام سوى الائمة
الاثنى عشر فثبت انهم الائمة المعصومون العالمون بجميع الاحكام ويمكن تحرير
الدليل على وجه الاخر وهو ان الله سبحانه مدح كتابه بان فيه تبيان كل
شئ وامرنا بالتمسك به مع انه مشتمل على المجملات والمتشابهات والناسخ
والمنسوخ واختلف المفسرون في تفسيره وتمسك اهل البدع بمتشابهاته في بدع
ارائهم قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب فيه ايات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة فلو لم يكن في كل زمان امام معصوم عالم بجميع ايات الله
لكان التكليف باحكام القران تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالضرورة فثبت
ان في كل زمان اماما معصوما عالما بجميع الايات ولم يكن احد غير الائمة الاثنى
عشر متصفا بهذه الصفة فثبت ان الائمة الاثنى عشر هم الائمة المعصومون
المفسرون لكتاب الله ويمكن تحرير الدليل على وجه اخر وهو ان الائمة يتعلق
بالشرع مثل العبادات والايقاعات والعقود والاحكام ولا ريب ان تفاصيل
ما جاء الشرع في هذه الاقطاب الاربعة لا يعلم ضرورة ولا يدل له العقل والقياس
والاستحسان لما يدل ليلين على ما ذكرناه في كتاب الاربعين وفي حجة الاسلام
وليس في نصوص الكتاب العزيز والسنة المقطوع بها ما يدل على التفصيل
وكذا الاجماع من حيث ان عدمه ظاهر في اكثر الشريعة لوجود الاختلاف
في مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة نص على الصلوة ولم ينص في الكتاب ولا في
السنة المقطوع بها على ما يدل لتفصيلها المختلف بين الامة وقوله والسارق

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واسم اليد يطلق على هذه الجارحة الى
المنكب والى المرفق والى الزند والى اصول الاصابع فبان ان اليد يطلق
على كل واحد من هذه الغايات وقد امر بقطع يد السارق فمن اي الغايات
يقطع فيجب ان يكون في الامة معصوم مقطوع بعصمته مأمون الخطأ
والزلل من جهته ليرجع اليه في المسكوت عنه في الكتاب والسنة المقطوع
بها والا كانت الامة متعبدة بما لا تهتدي اليه وذلك تكليف بما لا يطاق
وهو قبيح محال على الله ولم يكن غير الائمة الاثنى عشر متصفا بالعصمة
والاطلاع بجميع الاحكام بالاجماع فثبت امامتهم ان قيل يلزم تكليف
ما لا يطاق على تقدير وجود الامام ايضا اذا كان غائبا غير متمكن
ليس الامر كما قيل بل حال الغيبة في زمن الغيبة كحال اهل المكة في زمان
هجرة النبي صلى الله عليه واله الى المدينة فاما حال الشيعة فكحال المستضعفين
المستضعفين الذين يكونوا سببا لهجرة النبي صلى الله عليه واله وكانوا
قادرين على الهجرة فاما المستضعفون فلم يكن الواجب عليهم سوى
العمل بما علموا والتوقف والاحتياط فيما لم يعلموا واما الذين كانوا
سببا للهجرة فكان الواجب عليهم العلم بجميع الاحكام والعمل بها لانهم
كانوا سببا للهجرة وكذا حال المخالفين في زمن الغيبة لانهم كانوا
قادرون على ازالة خوف الامام وتحصيل الاعتقاد الصحيح بالادلة
القاطعة وترك التقليد الموجب لاستتار الامام فهم معاقبون
ماخذون بترك الاحكام الواقعية المحفوظة عند الامام ولا يلزم مفسدة
تكليف ما لا يطاق لكونهم سببا للاستتار بخلاف الشيعة الذين ليسوا
مكلفين بالاحكام الواقعية والا يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال
على الله ثم الاحتياط اعلم انه اذا اجتمع في المؤمن طاعات

وزلات وذهب الأشاعرة حيث انكروا الحسن والقبح العقليين الى
انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع
ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على
زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان
من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وهذا الاحباط
يسمى بالتكفير ايضا ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته
ثم اختلف جبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات با
باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات
احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء
من الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او
المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بعدده ومذهب ابنه انه
يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب ويسقط المتساويان ويبقى الزائد
وهذا وهو الموازنة واستدل لهؤلاء المعتزلة على الاحباط على ما نقل
عنهم الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب الانتصار ان من شان الثواب
ان يقارنه تعظيم واجلال ومن شان العقاب ان يقارنه استخفاف و
اهانة ومعلوم ضرورة استحالة تعظيم احدنا الغير مع استخفافه في حالة
واحدة وفيه نظر لانه لا يمكن ادعاء الضرورة في هذه الدعوى مع كونه
محل الخلاف ان المولى اذا قال لعبده ان تطيعني اثبك بكذا وا
اعظمك وان تعصيني اعاقبك واستخفك فاطاع المولى في امر
وعصاه في امر اخر فلا يستحيل عند العقل ان يثيبه المولى بما وعده
باطاعته ويعاقبه بما اوعده بعصيانه ايضا بوجه اخر هو
اضعف من الوجه المذكور ذكر الدليلين المذكورين الشيخ الطوسي

رحمه

رحمه الله في الاقتصاد واطال الكلام وابطلهما واختار رحمه الله القول
ببطلان الاحباط والتكفير مستدلا بانه يؤدي الى ان من جمع بين
الاحسان والاساءة ان يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن
ولم يسئ اذا تساوى المستحقان من المدح والذم او يكون بمنزلة
من لم يحسن ان كان المستحق على الاساءة اكثر او بمنزلة من لم يسئ ان كان
المستحق على الطاعة اكثر وفيه نظر لانه لا مانع من ان يكون قبول الاحسان
وترتب الثواب عليه مشروطا بعدم اكثرية الاساءة فيكون المحسن
مع هذه النقد يمكن لم يحسن او يكون ترتب العقاب على الاساءة
مشروطا بعدم اكثرية الاحسان فيكون المسيء على هذه النقد يمكن لم يسئ كما
ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له واستدل المحقق رحمه الله في التجريد
على بطلان الاحباط بانه ظلم وعلى لا يترتب على التكفير والاحباط ظلم
واستدل ايضا على بطلان الاحباط والتكفير بقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وفي دلالة هذه الاية نظر
لان الله تعالى يمكن ان يرى عبده الاعمال المحبطة ليتحسروا والاعمال ا
المكفرة ليشكروا فلا منافاة بين رؤية الاعمال والاحباط والتكفير و
وتحقيق المقام ان التكفير والاحباط بالمعنى الذي اختاره المعتزلة باطل
لعدم الدليل عليه بطلان دليلهم ونفيهما مطلقا على ما اختاره
شيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله باطل لعدم الدليل والذي استفيد
من الكتاب والسنة انهما حق بمعنى اخر اما التكفير فهو حق بمعنى ان الحسنات
تكفر السيئات وهي الصغائر بشرط ان يكون الفاعل الصغائر مجتنبا من
الكبائر ومما يدل عليه هذه الايات والذين امنوا وعملوا الصالحات
لنكفرن عنهم سيئاتهم ولنجزينهم احسن الذي كانوا يعملون ان الحسنات

يذهبن السيئات انما يتقبل الله من المتقين ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذا اجتنبتم الكبائر كفرنا صغائركم بالحسنات
فالمستفاد من هذه الآيات ان التقوى وترك الكبائر شرط لقبول الحسنات
والحسنات المقبولة مكفرة للصغائر والروايات الدالة على ان ترك الكبائر
شرط في تكفير الحسنات كثيرة ما روي عن النبي صلى الله عليه واله
قال ان الصلوة كفارة لما بينهن ما اجتنبت الكبائر وعنه ايضا صلى الله عليه
واله ما من امرء مسلم يحضره صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها ور
كوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وعنه صلى الله
عليه واله ان الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم يغش
الكبائر الواردة في وقوع التكفير متواترة واما الاحباط بمعنى ا
سقاط الثواب بسبب ارتكاب الكبائر وعدم انتفاع صاحبه به فلبس دليل
على نفيه بل دل على ثبوته عدة آيات وروايات ومن الآيات قوله تعالى
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله لئن اشركت ليحبطن عملك
وقوله تعالى ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير
حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم
اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين
وقوله اولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم
فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط
اعمالكم وانتم لا تشعرون وقوله تعالى ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله
فاحبط اعمالهم وقوله ذلك بانهم اتبعوا ما اسخط الله وكرهوا رضوانه
فاحبط اعمالهم وغيرها من الآيات والعجب ان الشيخ الجليل ابا جعفر الطوسي

رحمه الله تمسك بالشبهة المذكورة وانكر التكفير والاحباط وتبعه على
هذا الرأي جماعة كثيرة حتى حسب من تأخر عنهم ان هذا مذهب جميع
الامامية واول منكر والاحباط والتكفير الآيات والروايات الصريحة
فيهما تاويلا بعيدا وحيث انكر التكفير قال لو كان كل ذنب كبيرة بمعنى كل ذنب
يترتب عليه العقاب ولا تكفرها الحسنات ولا ترك الكبائر وممن تبع
الشيخ في هذا الرأي الشيخ الطبرسي المفسر رحمه الله واول قوله تعالى
ان تجتنبوا الى آخر الآية بانه ان اجتنبتم الكبائر بعد النهي نكفر عنكم ما تعلمون
منها قبل ورود النهي وهكذا اول سائر الآيات الدالة على التكفير و
بطلان هذا التأويل في غاية الظهور ان الشيخ الجليل بهاء
الدين محمد العاملي حيث لم يطلع على حقيقة مذهب الشيخ الجليل ابي
جعفر الطوسي واتباعه في الاحباط والتكفير وعلى معنى قولهم كل ذنب
كبيرة تعسر عليه الجمع بين انه التكفير والروايات الدالة على التكفير وا
اشتبه عليه امر العدالة على مذهب الشيخ واتباعه القائلين بان كل ذنب
كبيرة وينبغي ان نأتي في هذا المقام بعبارته ونبين ضعف قوله وتذكر
العاملي رحمه الله في شرح الحديث الثالث من اربعينه وهو قول
النبي صلى الله عليه واله ما من صلوة يحضر وقتها الا نادى ملك بين يدي
الناس قوموا الى نيرانكم التي اوقدتموها على ظهوركم فاطفئوها بصلاتكم
الحديث قوله صلى الله عليه واله فاطفئوها بصلوتكم صريح في ان الصلوة
تكفر الذنوب وتسقط العقاب المتوعد عليها سبحانه ان الحسنات
يذهبن السيئات والمراد بها الصلوة لسوق الآية وقد ورد ذلك في احاديث
متكثرة من طرق العامة والخاصة روى ابو حمزة الثمالي عن احدهما عليهما
السلام عن امير المؤمنين علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه واله انه قال والذي

بعثني بالحق بشيرا ونذيرا ان احدكم ليقوم من وضوئه فتساقط عن جوارحه
الذنوب فاذا استقبل الله بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء
كيوم ولدته امه انما منزلة الصلوة الخمس لامتي كنهر جار على باب احدكم
فما يظن احدكم لو كان على جسده درن ثم اغتسل في ذلك النهر خمس مرات
اكان يبقى من جسده درن وكذلك والله الصلوة الخمس لامتي وروي
في سبب نزول قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ان رجلا من
الصحابة قبله فاتى النبي صلعم عم واله فاخبره فانزل الله تعالى اقم الصلوة طرفي
النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات الرجل الي هذه
فقال صلى الله عليه واله بجميع امتي كلهم ولا يخفى ان هذه الذنوب التي وردت
الأخبار بان الصلوة تكفرها لعلها مخصوصة بما عدا الكبائر وفي كثير من الاخبار
تصريح بذلك كما روي عن النبي صلعم عم واله قال الصلوة كفارة لما بينهما ما
ما اجتنب الكبائر وعنه صلى الله عليه واله ما من امرء مسلم يحضره صلوة
مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها
من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وعنه صلى الله عم واله ان الصلواة الى
الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم تغش الكبائر والروايات
بذلك متظافرة فينبغي حمل الذنوب في الرواية الاولى على الصغائر وان
كان قوله صلعم عم واله كيوم ولدته امه ظاهرا في العموم كما لا يخفى فتدبر
ما ورد من ان اجتناب الكبائر يكفر الصغائر كما قال سبحانه ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما الاية في
ما تضمنه الاحاديث السابقة من كون الصغائر تكفر بالصلواة فلعل
كلا منهما تكفر نوع منهما او ان لكل منهما مدخلا في التكفير فهو بهذا الاعتبار
تكفر في الجملة ولا يمكن ان يحمل الصغائر التي تكفرها الصلواة على الصغائر

الصادرة

الصادرة ممن لا يجتنب الكبائر لان ما في قوله صلى الله عم واله ما ا
اجتنب الكبائر وما لم يؤت كبيرة وما لم تغش الكبائر ظرفية بمعنى ان ا
الصلوة تكفر ما بينهن وقت اجتناب الكبائر فمن لا يجتنبها يكون
صغائره غير مكفرة بالصلواة وهذا ظاهر لا سترة فيه انتهى
ما ذكره رحمه الله في الجمع بين الاية والروايات بعيد غاية البعد وكيف
يجوز ان يقول افصح الفصحاء وابلغ البلغاء فاذا استقبل بوجهه
وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شيء كيوم ولدته امه ويريد انه يغفر
له نوع من انواع ذنوبه او يريد ان استقباله بوجهه وقلبه له مدخل
في غفران ذنوبه كيف يجوز ان يكون احد هذين المعنيين
مراد الله من الاية المذكورة من غير ان ينصب قرينة تدل عليه نعم
بما ذكرناه ان الصواب في الجمع بين الايات ما بيناه من ان الحسنات
المقبولة تكفر للذنوب وشرط قبول الحسنات الاجتناب من الكبائر
فعلى ما قلناه لا اشكال في الجمع ولا بعد ولا مفسدة كما يلزم من جمعه رحمه الله
وقال ابنه رحمه الله في شرح الحديث الثلثين اختلف اراء الاكابر
في تحقيق الكبائر فقال قوم هي كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب
في الكتاب العزيز وقال بعضهم هي كل ذنب رتب عليه الشارع حدا
او صرح فيه بالوعيد وقالت طائفة هي كل معصية تؤذن بقلة اكتراث
فاعلها بالدين وقال اخرون كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع وقيل كلما
توعد عليه توعدا شديدا في الكتاب او السنة وعن ابن مسعود انه
قال اقرؤا من اول سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم فكل ما نهي عنه في هذه السورة الى هذه الاية
فهو كبيرة وقال جماعة الذنوب كلها كبائر لاشتراكها في مخالفة الامر والنهي

لكن قد يطلق الصغيرة والكبيرة على الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر بشهوة
الجليل امين الاسلام ابو علي طبرسي طاب ثراه في كتاب مجمع البيان بعد نقل هذا القول والى هذا ذهب اصحابنا رضي الله عنهم فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة لكن بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب صغيرة وانما يكون صغيرا بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر انتهى كلامه
قوم انها سبع الشرك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف وعقوق الوالدين وروي ذلك حديثا عن النبي صلى الله عليه واله وزاد بعضهم على ذلك ثلثة عشر اخرى اللواط والسحر والربوا والغيبة واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله والامن من مكر الله وقد يزاد اربعة عشر اخرى اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عسر والاسراف والتبذير والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب وهذه الاربعة عشر منقول في عيون الاخبار عن الرضا عليه السلم فهذه عشرة اقوال في ماهية الكبيرة وليس على شيء منها دليل يطمئن به النفس ولعل في اخفائها مصلحة لا يهتدي اليها عقولنا كما في اخفاء ليلة القدر والصلوة وغير ذلك
اصحاب الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه انه سئل عن الكبائر اسبع هي الى السبعمائة اقرب منها الى السبعة وربما يقال ما ذهب اليه الامامية من ان الذنوب كلها كبائر كما نقله الشيخ الطبرسي عنهم كيف يتفق مع ما تقرر من ان الصغائر مغفورة من اجتنب الكبائر ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقد خلكم مدخلا كريما

فانه

فانه يقتضي ان يكون الكبائر ذنوبا مخصوصة لمجتنب ويحصل باجتنابها تكفير الصغائر ان تكفير الصغائر باجتناب الكبائر على القول بان كلا منها امور مخصوصة معقول فما معناه على القول بان الوصف بالكبيرة والصغيرة اضافي وجوابه ان معناه ان من عن له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما مرتكبا اصغرهما فانه يكفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر كمن عن له التقبيل والنظر بشهوة فكف عن التقبيل وارتكب النظر كذا قيل وفيه تامل
مما ذكرناه يظهر ان قولهم العدل من يجتنب الكبائر ولا يصر على الصغائر ينبغي ان يراد به انه اذا عن له امران كف عن الاكبر ولم يصر على الاصغر وهذا المعنى وان كان غير مشهور فيما بينهم ولا مسطور في مصنفاتهم بل المتعارف بينهم خلافه لكنه هو الذي يقتضيه النظر بناء على ذلك المذهب فما في كلام بعض الاعلام من انه يلزمهم ان يكون كل معصية مخرجة عن العدالة له محل نظر ثم لا يخفى ان كلام الشيخ الطبرسي مشعر بان القول بان الذنوب كلها كبائر متفق عليه بين علماء الامامية وكفى بالشيخ ناقلا اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام ولكن صرح بعض افاضل المتأخرين منهم بانهم مختلفون وان بعضهم قائل ببعض الاقوال السالفة هذا القول الى رئيس الطائفة الشيخ المفيد وابن البراج وابي الصلاح والمحقق محمد ابن ادريس والشيخ ابي علي الطبرسي رضوان الله عليهم وتحقيق ما هو الحق يقتضي نمطا اخر من كلام انتهى عبارة الاربعين ما نقله رحمه الله في بيان اختلاف المذاهب في الكبائر عبارة البيضاوي في تفسيره سوى ما نقله عن عيون الاخبار وذكرها ايضا بعينها اكثر الزمان

موجب للاخلال بالعدالة لان الاكثار من فعل الصغاير الذي موقوف على معرفة الكباير ولخفاء العلامة

فيه وكأنه نقلها من كتب المخالف ولا يخفى ان قول صاحب الاربعين
فهذه عشرة اقوال في الكبيرة وليس على شيئ منها دليل يطمئن به النفس
ولعل في اخفائها مصلحة لا يهتدي اليها عقولنا كما في اخفاء ليلة القدر
والصلوة الوسطى وغير ذلك اقول بعيد عن التحقيق وتحقيق
المقام ان الكباير على مذهب اهل البيت عليهم السلم هي ما اوعد الله
عليها النار الدالة على ما ادعيناه كثيرة اوردناه في رسالة
نرجو الله في تحقيق معنى العدالة على مذهب الامامية وسنذكر
ههنا ايضا بعضها ويلزم صاحب الاربعين ان يلزم ان جميع المسائل
التي اختلف العلماء فيها من جهة اختلاف الاخبار يكون مثل ليلة القدر
والصلواة الوسطى بطلان هذا الالزام في غاية الظهور وكيف يجوز ان
ان يكون اخفاء الكبيرة كاخفاء الكبيرة لليلة القدر من قبل الله سبحانه
وهو موجب الاخفاء العدالة الموقوفه معرفتها الكباير واخفاء العدالة
ومن الروايات الدالة على ان الكبيرة هي ما اوعد الله عليه النار ما رواه
ابن بابويه رحمه الله في الفقيه بسنده عن كثير النوا قال سالت ابا جعفر
عن الكباير فقال كل ما اوعد عليه وما رواه النار بسنده عن الحلبي عن
ابي عبد الله عم في قول عز وجل ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال الكباير التي اوجب الله
عز وجل عليها النار وما رواه عن ابن محبوب قال كتب معي بعض اصحابنا
الى ابي الحسن عليه السلم يسأله عن الكباير كم هي وما هي فكتب الكباير من
اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا و
والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربوا والتعرب
بعد الهجره وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف

بسنده

بسنده عن محمد ابن مسلم عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول الكباير سبع قتل
المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب والتعرب
بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة وكل ما اوجب الله
عليه النار وما رواه بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال
سمعته يقول ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال معرفة الامام وا
جتناب الكباير التي اوجب الله عليه النار ومنها ما رواه محمد ابن بابويه
في كتاب ثواب الاعمال وعقاب الاعمال بسنده عن احمد ابن عمر الحلبي قال
سالت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل ان تجتنبوا كباير ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال اجتنبت ما اوعد الله عليه النار اذا
كان مؤمنا كفر عنه سيئاته ويدخله مدخلا كريما الكباير السبع الموجبات
قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربوا والتعرب بعد الهجرة
وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وروي بسنده
عن محمد ابن فضل عن ابي الحسن الرضا عليه السلم في قول الله تبارك وتعالى
تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال ما اجتنب اوعد الله
عليه النار اذا كان مؤمنا كفر سيئاته وروي بسنده عن عبد وس
قال سئلت ابا جعفر عم عن الكباير قال شيئ وعد الله عليه النار وفي
كتاب تحف العقول عن محمد ابن الفضل عن ابي الحسن عليه السلم في قول الله
ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال من اجتنب
ما وعد الله عليه النار اذا كان مؤمنا كفر عنه سيئاته
عن كثير النواء قال سألت ابا جعفر عليه السلم عن الكباير قال كل شيئ وعد الله
عليه النار انتهى ما اردنا نقله من الاخبار الدالة على ان الكبيرة هي
ما اوعد الله عليه النار ان من هذه الاخبار ما يدل على ان

ما اوعد الله عليه النار سبعة وبعض الاحاديث يدل على ان ما اوعد الله
عليه النار اكثر من سبعة فيمكن الجمع بان الكبائر التي اجتنابها شرط
القبول الحسنات وتكفير السيئات سبعة وما عدا السبعة ليس اجتنابه شرطا
وان كان كبيرة وايضا من الروايات الدالة على ان الكبائر الموجبات سبعة
ما رواه محمد ابن يعقوب الكليني بسنده عن الحسين ابن محمد عن معلى بن
محمد عن الوشا عن ابان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول
الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا والشرك بالله العظيم وقذف المحصنة
واكل الربوا بعد البينة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وعقوق
الوالدين واكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد وما رواه
عن علي ابن ابراهيم عن محمد ابن عيسى عن يونس عن عبد الله ابن مسكان
عن محمد ابن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول الكبائر سبع قتل
المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة
واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة ومنها ما رواه ايضا عنه عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن ابن الحجاج عن عبيد بن زرارة قال سألت
ابا عبد الله عليه السلم عن الكبائر فقال هن في كتاب علي عليه السلم سبع الكفر
بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل الربوا بعد البينة واكل مال
اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة وما روى علي ابن حسان
الواسطي عن عمه عبد الرحمن ابن كثير عن ابي عبد الله عليه السلم ان الكبائر
سبع فينا نزلت ومنا استحلت فاولها الشرك بالله العظيم وقتل النفس
التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة وا
الفرار من الزحف وانكار حقنا الحديث ومنها ما في تفسير علي ابن ابراهيم
قال رحمه الله في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية هي

سبعة

سبعة الكفر وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم واكل
الربوا والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة لا يخفى انه اذا استفيد مما
اوردناه من الايات والروايات ان الكبائر ذنوب معينة ثبت
بطلان قول من قال من القدماء ان كل ذنب كبيرة وقد بينا في بحث
الاحباط والتكفير ضعف هذا القول وضعف دليل القائلين به
ان الشيخ بهاء الدين رحمه الله على ما نقلناه عنه نسب القول
بان كل ذنب كبيرة الى قدماء الشيعة وقال الوصف بالصغر والكبر
عندهم اضافي ومعنى التكفير على مذهبهم ان من عن له امران منها ودعت
نفسه اليهما تكفها عن اكبرهما مرتكبا اصغرهما فانه يكفر عنه ما ارتكبه لما
استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ان هذا الكلام بمعزل
عن التحقيق لان الشيخ الطوسي القائل بان كل ذنب كبيرة ومن
تبعه انكروا التكفير واولوا الايات والروايات الدالة على التكفير على ما
ما بيناه في بحث الاحباط والتكفير فنسبة التكفير المذكور اليهم غلط عظيم
ويلزم من قوله ان من عزم على قتل النفس وشرب الخمر فترك الاكبر
وارتكب الاصغر فيكون الاصغر مكفرا وقبح هذا القول وبطلانه في
غاية الظهور فنسبته الى قدماء الشيعة غير جائز ثم قال مما ذكرناه يظهر
ان قولهم العدل من يجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر ينبغي ان يراد
انه اذا عن له امران كف عن الاكبر ولم يصر على الاصغر لا ريب ان
نسبة هذا القول الى قدماء الشيعة فرية بلا مرية ويلزم من هذا
القول ان من عن له القتل وشرب الخمر يكون عادلا وهو خلاف
اجماع المسلمين فان قيل اذا لم يكن ما ذكره هذا الفاضل مذهبا للقدماء
القائلين بان كل ذنب كبيرة فما مذهبهم في العدالة فانهم من شرط في العدالة

قلنا اختلف كلام هؤلاء في العدالة الخ

ان يكون مجتنبا من الكبائر التي اوعد الله عليها النار اضم كبيرة وان كان
على مذهبه غيرها او عد الله عليه النار ايضا كبيرة بمعنى انه يشبع غير مكفر
وهو ما اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله عملا بمقتضى رواية ابن يعفور
وهي هذه قال عبد الله ابن ابي يعفور قلت لابي عبد الله عليه السلام بم تعرف
عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه
بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا
وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك
كله من ساتر الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك ويحرم
من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار
عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب
عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم
في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات
الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا
على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته
بين المسلمين وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن
الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين
الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي
ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احد ان يشهد
على اخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله
صلى الله عليه واله هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين
وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل ذلك منهم فكيف تقبل شهادة او عدالة

بين

بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله
فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لا يصلي
في المسجد مع المسلمين الا من علة وينبغي ان نأتي باقوال سائر القائلين
بان كل ذنب كبيرة في العدالة بعبارة العلامة رحمه الله قال في المختلف بعد
نقل مذهب الشيخ في النهاية وقال المفيد العدل من كان معروفا بالدين
والورع عن محارم الله تعالى وقال ابن البراج العدالة معتبرة في صحة الشهادة
على المسلم ويثبت في الانسان بشروط وهي البلوغ وكمال العقل والحصول
على ظاهر الايمان والستر والعفاف واجتناب القبائح ونفي التهمة والظنة
والحسد والعداوة ابو الصلاح العدالة شرط في قبول الشهادة على
المسلم ويثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح
اجمع وانتفاء الظنة بالعداوة او الحسد او المنافسة او المكنة وقال
الشيخ في العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا
في الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه
فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق
وفي المروة ان يكون مجتنبا الامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات
ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة والعدل في الاحكام
ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عدلا في جميع ذلك قبلت شهادته ومن
لم يكن عدلا لم تقبل فان ارتكب شيئا من الكبائر وهي الشرك والقتل
والزنا واللواط والغصب والسرقة وشرب الخمر والقذف وما اشبه
ذلك فاذا فعل واحدة من هذه الاشياء سقطت شهادته فاما ان
مجتنبا للكبائر ومواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله فان كان الاغلب
من حاله مجانبة المعاصي وكان يواقع ذلك نادرا قبلت الشهادة وان كان

وان كان الأغلب مواقعة المعاصي اجتناب ذلك نادرا لم يقبل شهادته
وانما اعتبر الأغلب في الصغائر ادى ذلك الى ان لا يقبل شهادة احد لانه
لا احد ينفك من مواقعة بعض المعاصي وقال ابن الجنيد فاذا كان
الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور بكذب
في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني
الأقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا تهاون بواجب
من علم وعمل ولا معروف بمباشرة اهل الباطل ولا بدخول جملتهم ولا بالحرص
على الدنيا ولا بساقط المروة بريا من اهواء اهل البدع التي توجب على المؤمنين
البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم وظاهر
كلامه موافقة الشيخ في ط   ابن ادريس هذا القول يعني كلام شيخنا
في ط لم يذهب اليه الا في هذا الكتاب يعني المبسوط ولا ذهب اليه احد
من اصحابنا لانه لا صغائر عندنا في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها وما
خرجه واستدل به من ان يؤدي ذلك الى ان لا يقبل شهادة احد لانه
لا احد ينفك من مواقعة بعض المعاصي غير واضح لانه قادر على التوبة
من ذلك الصغير فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة مما يتعذر على
الانسان دون انسان ولا شك ان هذا القول تخريج لبعض المخالفين فاختاره
شيخنا هنا ونصره واورده على جهته ولم يقل عليه شيئا لان هذا عادته في كثير
مما يورده في هذا الكتاب انتهى ثم ذكر العلامة رحمه   ما قاله الشيخ
في ط لنا ان اعتبار اجتناب جميع القبائح في الشهادة مما يعسر ويؤدي
الى بطلان الشهادة وعدم مشروعيتها وذلك مناف للمقتضي الحكمة و
قد ورد النص بقبولها وقول ابن ادريس ليس بشيء لان مع التوبة لا
فرق بين الكبيرة والصغيرة في سقوطها بها على ان التوبة من شرطها العزم

على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر لا ينفك منها الانسان فلا يتحقق
هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة في اغلب الاحوال
ابن ابي يعفور عن الصادق عليه ما يوافق كلام الشيخ في النهاية من
عدم اجتناب الكبائر في العدالة ولو كان اجتناب الصغائر شرطا
في العدالة لنص عليه نعم يشترط ترك الاصرار على الصغائر والحق ان
العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى و
المروة ويتحقق باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر انتهى كلام
العلامة ان قيل قد علم مما ذكرت بطلان ما نسب صاحب الاربعين
الى القدماء وعلم مذهبهم في العدالة واختلافهم فيها فما منشأ حكمهم بها
قد بينا بطلان القول بان كل ذنب كبيرة وحققنا ان الكبائر
ذنوب معلومة معينة وهي ما اوعد الله عليها النار ولا يكون مصرا
على الصغائر ويحكم بعدالة الرجل اذا كان ساترا للعيوب ومواظبا
على الصلوة الخمس وحافظا مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين غير متخلف
عن مصلاه في جماعتهم بغير علة واذا سئل عنه في قبيلته ومحلته
قالوا ما رأينا منه الا خيرا فاذا كان الرجل هكذا فهو عدل يجوز قبول
ما وراء ذلك من غير انه   بالمعنى المذكور هو المستفاد
من حديث عبد الله بن ابي يعفور ويؤيده روايات كثيرة ذكرناها
في كتاب فرحة الدارين في تحقيق معنى العدالة وما اختاره العلامة
رحمه الله ومن تبعه من ان العدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث
المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة غير مستفاد من احاديث
اهل البيت عليهم السلم وهؤلاء حيث ذهبوا الى ان العدالة هي ملكة
نفسانية قالوا بان معرفتها موقوفة على المعاشرة الباطنية والتتبع

وادعى الشيخ رحمه الله والتفتيش عن البواطن وهذا خلاف ما
يستفاد من الكتاب والسنة وادعى الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف
الاجماع على خلاف هذا القول وقول ما كان البحث في ايام النبي صلى الله
عليه وآله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك
بن عبد الله القاضي ونسب هذا القول ايضا في الخلاف الى ابي يوسف
ومحمد والشافعي والى ابي حنيفة في خصوص القصاص والحد ولا يخفى
ان قولنا في العدالة هو ما اختاره الشيخ رحمه الله في النهاية وقوله رحمه الله
في الخلاف غير قوله في النهاية فلانه في الخلاف غير قوله الذي يظاهر الاسلام
وحكم بعدالة المسلمين من غير ان يتصفوا بصفة زائدة على الاسلام الى ان
يظهر فسقهم وادعى عليه الاجماع ويمكن ان يأول قوله هذا ويحمل على ما اختاره
في النهاية وجوب التوبة وهي ندم على المعصية والعزم على ان يتركها
مدة العمر وقيل ان العزم لازم للندم ولا ينفك عنه والتحقيق انه قد ينفك
عنه كسوء العقل قد يندم من اساءة الخلق ولكن لا يؤمن من خلقه ولا
يتيسر له عزم على عدم العود ويشهد بما قلناه ما رواه محمد ابن بابويه
في الفقيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال ما على كل ذنب توبة الا
سوء الخلق فان صاحبه كلما خرج من ذنب دخل في ذنب وكذا المؤمن
اذا اعتقاده الحرام فاذا فعله من حيث الايمان واعتقاده باستحقاق العقاب
يندم ويستغفر ولكن من حيث العادة لا يحصل له عزم على الترك او هي واجبة
عقلا على مذهب المعتزلة واتباعهم القائلين بالوجوب والحرمة العقليين
واستدل المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد على وجوبها عقلا بانها دافع
للضرر ودفع الضرر واجب فايدفع الضرر واجب وبان الندم على كل
قبيح او اخلال بواجب قال الشارح هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح

العقليين

العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله
جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك لا ريب في وجوب
التوبة شرعا بدلالة الايات والروايات المتواترة واما عقلا فعلى ما
اخترناه من ان الحسن والقبح عقليان دون الوجوب والحرمة
فهي غير متصفة بالوجوب بل متصفة بالحسن قال المحقق في التجريد
ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة وخوف النار اذا كان
الغاية فكذلك اقول اذا كانت الغاية غير القبيح وغير خوف النار
فلا ريب ان الندم ليس بتوبة كان يكون الندم على المعصية لاضرارها
بالبدن واما اذا كان الندم لخوف النار فعلى مذهب صاحب التجريد
ليس بتوبة والتحقيق عندي انه توبة لانه ليس دليل يدل على ان التوبة
هي الندم على القبيح اعم من ان يكون من حيث انه قبيح او من حيث انه
موجب العذاب ثم قال فلا يصح من البعض قال الشارح في الشرح اي اذا
ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا
كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح
وهذا مذهب ابي هاشم اقول قد بينا ان التوبة يتحقق بالندم
على فعل المعصية خوفا من العقاب فيمكن ان يكون العبد معتادا
به خوفا زيادة العقاب وجوب الندم على فعل المعصية من
حيث انها قبيح فيمكن ايضا التوبة من بعض المعاصي كما بينا بان يندم
على فعل المعاصي التي لا يكون معتادا بها من حيث انها قبيحة ولا يندم
على فعل ما يكون معتادا بها وان كان عالما بقبحه ويمكن ايضا ان يندم
من فعل الكبائر من حيث انها قبيحة ولا يندم على الصغائر مع كونها قبيحة
لانها تكفر بالحسنات انه يلزم على قول من لا يجوز التوبة عن

قبيح دون قبيح الحكم ببقاء الكفر على التائب منه اذا كان مقيما على صغيرة
قال الشارح التجريد بعد ما ذكر مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي انه يصح التوبة
من قبيح دون قبيح واحتج عليه ان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان
الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح
لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح
في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك
الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده
المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب انتهى كلام الشارح والماتن اقول
لا يخفى ان الاستدلال الجبائي مبني على ان المعتزلة اتفقوا على وجوب ترك القبيح
من حيث انه قبيح وكذا اتفقوا على وجوب الاتيان بالواجب من حيث انه واجب
فنعلم بالضرورة انه لو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم
على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان
بواجب دون واجب وليس هذا بقياس كما زعم الماتن في هذه الشبهة بان
لا يجامع طريق الواجب والقبيح ولا يخفى ان الماتن بعد ما حكم بعدم جواز التوبة
عن قبيح دون قبيح رجع عن قوله وجوزها عن قبيح دون قبيح وهذه عبارته
ان رجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الداعي
في الندم على القبيح لقبحه كما في الداعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع
الى اخر كلامه قال الشارح بعد شرح كلماته اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره
من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
فاخر كلامه يخالف اوله انتهى كلام الشارح قال صاحب المواقف شرط المعتزلة
فيها امورا ثلثة رد المظالم وان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم
وهي عندنا غير واجبة فيها اما رد المظالم فواجب براسه لا مدخل له في الندم

علي ذ

على ذنب اخر واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على امر زمانا ثم
يبدو له والله مقلب القلوب واما استدامة الندم فلان الشارع
اقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان ولما في التكليف
بها من الحرج المنتفي من الدين انتهى اقول في الاول وهو رد المظالم
اشكال لانه يحتمل ان يكون شرطا للتوبة ويحتمل ان يكون واجبا براسه
وهو عدم العود فليس في العقل والنقل ما يدل عليه بل الروايات
المنقولة من اهل البيت عليهم السلم تدل على انه ليس بشرط ويستفاد من بعضها
انه شرط في التوبة النصوح وهي التوبة الكاملة روى ابو جعفر محمد بن
يعقوب في الكتاب الكافي بسنده عن ابي الصباح الكناني قال سالت
ابا عبد الله عم عن قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا قال يتوب العبد من الذنب ثم لا يعود فيه واحب العباد الى الله
المفتنون التوابون قال محمد بن الفضيل سالت عنها ابا الحسن عم قال يتوب
من الذنب ثم لا يعود الى اخر الحديث وروى فيه ايضا بسنده عن ابي
بصير قال قلت لابي عبد الله ع يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا قال هو الذنب الذي لا يعود فيه قلت وايها لم يعد فقال
يا ابا محمد ان الله يحب من عباده المفتن التواب وروى ايضا
بسنده عن محمد ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال يا محمد ابن مسلم ذنوب المؤمن
اذا تاب منها مغفورة له فليعمل المؤمن لما يستانف بعد التوبة والمغفرة
اما والله انها ليست الا لاهل الايمان قلت فان عاد بعد التوبة والاستغفار
من الذنوب وعاد في التوبة قال يا محمد اترى العبد المؤمن يندم
على ذنبه ويستغفر منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته قلت فانه فعل
ذلك مرارا يذنب ثم يتوب ويستغفر فقال كلما عاد المؤمن بالا

الاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة الى آخر الحديث

وهو استدامة الندم فليس في العقل والنقل ما يدل على وجوبها   ان بعض المعتزلة ذهب الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المحقق الطوسي في التجريد وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال قول الظاهر انه لا يجب التفصيل لانه ليس في العقل والنقل ما يدل على وجوبه ولكنه الاحوط وكذا اشكل رحمه الله في التجريد في وجوب الندم على المعلول من العلة كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول والاشكال في وجوب الندم عليهما والظاهر ان التوبة يتحقق بالندم على الرمي فقط ولا يحتاج اليهما معا وكذا اشكل رحمه الله فيما ذهب اليه المعتزلة من انه لا يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة وفيه نظر لان دعوى الضرورة غفلة بعضه انه لا يجب عقلا اسقاط بالتوبة لان من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة وفيه نظر الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى من اساء اليه ان شاء عفى عنه وان شاء جازاه واختلفوا ايضا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة وهذا هو الحق والمستفاد من العقل والنقل ولولاه لما كان فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات لكثرة ثوابها على مذهب المعتزلة واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب

الخمر

الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واستدل الآخرون بانه لو كان بنفسه التوبة تسقط لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار   بان التوبة في الآخرة ليست بطاعة لانها ليست دار تكليف بل هي دار الجزاء على الاعمال   اعلم ان الذنب الذي يتوب عنه التائب ان لم يستتبع امرا آخر يلزم اتيانه شرعا كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه والعزم على عدم العود اليه ولا يجب شيء آخر سوى ذلك وان استتبع امرا آخر من حقوق الله او من حقوق الناس ماليا او غير مالي يجب مع التوبة الاتيان به فحقوق الله المالية كالعتق في الكفارة مثلا يجب الاتيان بها مع القدرة وغير المالية ان كان غير حد كقضاء الفوائت وصوم الكفارة وكذا لك وان كان حدا فالمكلف مخير ان شاء اقر بالذنب عند الحاكم ليقام عليه وان شاء ستره واكتفى بالتوبة فلا حد عليه ان تاب قبل قيام البينة عند الحاكم واما حقوق المالية له يجب براءة الذمة منها بقدر الامكان فان مات صاحب الحق فورثته في كل طبقة يقومون مقامه في دفع اليهم ورثته وان بقي الى يوم القيامة ينتقل من فيها انما ضوال الله عليهم في مستحقه وجوه   انه لصاحب الاول   انه لآخر الوارثة   انه ينتقل الى الله سبحانه واما حقوقهم الغير المالية فان كان اضلالا وجب الارشاد وان كان قصاصا وجب تمكين المستحق له من استيفائه وان كان حدا كما في القذف فان كان المستحق له عالما بصدوره عنه واراد اقامة الحد عليه ولم يرض بالعفو عنه وجب عليه التمكين ايضا وان كان جاهلا فلذكره فيه وجهين من كونه حق ادمي فلا يسقط الا باسقاطه ومن كون الاعلام سببا للاذى وموجبا للبغضاء ومثل هذا يجري في الغيبة ايضا واشكل المحقق الطوسي فيه

عدم وجوب الاعلام في الصورتين بلا اشكال العلم دليل من العقل
والنقل عليه وتواتر الروايات الواردة عن ائمة الطاهرين الدالة على وجوب
كف النفس عن اذى المسلمين وكتمان المعصية ثم اعلم ان المتكلمين يختلفوا
في ان الاتيان بما يتبعه الذنوب من قضاء الفوائت واداء الحقوق
والتمكين من القصاص والحدود ونحو ذلك هل هو شرط للتوبة او هو
واجب برأسه والتوبة صحيحة بدونه ولكن يرتضي بالاخير هو
ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والاول هو الاحوط والمستفاد
من كلام امير المؤمنين ع كما سنذكره انشاء الله فان قيل ما الفرق بين
التوبة والاستغفار قلت الذي يظهر من اثار الائمة الاطهار ان الاستغفار
قد يطلق ويراد به التوبة مثل قول علي عليهم السلم المنقول في كتاب نهج البلاغة عنه
ان قائلا قال بحضرته ع استغفر الله فقال له عليه السلم ثكلتك امك اتدري
ما الاستغفار ان الاستغفار درجة العليين وهو اسم واقع على ستة
معان اولها الندم على ما مضى العزم على ترك العود اليه ابدا
ان تؤدي الى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله سبحانه املس ليس
عليك تبعة ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها تؤدي حقها
ان تعمد اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالاحزان حتى يلصق
الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد ان تذيق الجسم الم الطاعة
كما اذقته حلاوة المعصية اراد عليه السلم بهذا الكلام بيان التوبة
الكاملة المتصفة بالنصوح اي الخالص ولا يخفى ان الاستغفار غالبا
في القران والاحاديث لا يطلق على التوبة بل يطلق على ما هو غير التوبة
ومقدم عليها لان التوبة معتبر فيها العزم على عدم العود والاستغفار
غير معتبر فيه العزم ومما يدل على المغايرة وتقدم الاستغفار من القران قوله

تع

تع واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه والاحاديث الدالة على المغايرة والتقدم
كثيرة وكذا في ادعية اهل البيت عليهم السلم ما يدل على المغايرة ومنها ما في مناجاة
زين العابدين ع الهي ان كان الندم على الذنب توبة فاني وعزتك من
النادمين وان كان الاستغفار من الخطيئة حطة فاني لك من المستغفرين
ولا يخفى ان المستفاد من الاحاديث ان الاستغفار كفارة وحطة للذنوب
قبل ان تكتب واما بعد ما كتبت فلا يحطها الا التوبة ومما يدل على ما قلنا
ما رواه محمد بن يعقوب في الكافي بسنده عن زرارة قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول ان العبد اذا اذنب ذنبا اجل من غدوة الى الليل فان
استغفر لم يكتب عليه وروي فيه ايضا بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال من عمل سيئة اجل فيها سبع ساعات من النهار فان قال استغفر الله
الذي لا اله الا هو الحي القيوم ثلث مرات لم يكتب عليه وروي ايضا
بسنده عن عبيد بن بشير عن ابي عبد الله ع قال العبد المؤمن اذا اذنب
ذنبا اجله سبع ساعات فان استغفر لم يكتب عليه شيء وان مضت
الساعات ولم يستغفر كتبت عليه سيئة الى اخر الحديث
بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال من عمل سيئة اجل فيها سبع ساعات
من النهار فان قال استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه
ثلث مرات لم يكتب عليه وروي فيه ايضا بسنده عن حفص قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول ما من مؤمن يذنب ذنبا الا اجله الله عز
وجل سبع ساعات من النهار فان هو تاب لم يكتب عليه وان لم يفعل
كتبت عليه سيئة فاتاه عباد البصري فقال له بلغنا انك قلت ما من عبد
يذنب ذنبا الا اجله الله سبع ساعات من النهار فقال ليس هكذا
قلت ولكني قلت ما من مؤمن كذلك كان قولي

الروايات الدالة على ان الاستغفار كفارة للذنوب مطلقا كثيرة
فنحملها على هذه الروايات المقيدة بانه كفارة للذنوب قبل ان يكتب
فاما اذا لم يستغفر سبع ساعات من اول المعصية حتى كتبت فلا يغفر
الا بالتوبة او الشفاعة ويمكن ان نحملها ان الاستغفار كفارة
للذنوب مطلقا اذا كان المستغفر نادما على ما فعل من العصيان سواء
كتب او لم يكتب ومما يدل على ان المستغفر يغفر له ان كان نادما ما رواه
محمد بن يعقوب رحمه الله في الكافي بسنده عن هشام بن سالم عمن ذكره
عن ابي عبد الله ع قال ما من مؤمن يقارف في يومه وليلته اربعين
كبيرة فيقول وهو نادم استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم
بديع السموات والارض ذا الجلال والاكرام واسأله ان يصلي على محمد
وال محمد وان يتوب علي الا غفرها الله عز وجل له ولا خير فيمن يقارف
في يومه اكثر من اربعين كبيرة ومن الايات الدالة على ان المذنب المستغفر
النادم الذي ليس يصر على الذنب مغفور له قوله تعالى وسارعوا الى
مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين
عن الناس والله يحب المحسنين والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا
انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله
ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم
وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين
انّ هذه الاية صريحة في ان من استغفر ولم يصر على ما فعل من
الذنب فهو مغفور له وايضا من الايات الدالة على ما قلناه قوله تعالى
الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم   ان ربك

من اهل

من اهل البيت عليهم السلم روايات في تفسير هذه الاية   ما رواه محمد
ابن يعقوب بسنده عن اسحق ابن عمار قال قال ابو عبد الله ع
ما من مؤمن الا وله ذنب يهجره زمانا ثم يلم به وذلك قول الله عز
وجل الا اللمم وسألته عن قول الله عز وجل الذين يجتنبون كبائر
الاثم والفواحش الا اللمم قال الفواحش الزنا والسرقة واللمم الرجل
يلم بالذنب فيستغفر منه   ما رواه الشيخ بسنده عن اسحق بن
عمار وهذا بعض عبارة الحديث اللمام الذي يلم بالذنب بعد الذنب
من سابقته اي من طبعه فان قيل قد استفيد من الروايات ان الم
المستغفر والنادم مغفور لهما فهل يغفر لهما بنفس الاستغفار والندم
ان يصيران بالاستغفار مستحقين للشفاعة قلنا المستفاد من ظاهر الا
حاديث الكثيرة هو الاول   من بعض نصوص الاحاديث هو الثاني
وهو مذهب محمد ابن بابويه رحمه الله في التوحيد بسنده عن محمد ابي عمير
قال سمعت موسى ابن جعفر ع قال لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود
واهل الضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر
قال الله تبارك وتعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم وندخلكم
مدخلا كريما قال فقلت له يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين
فقال حدثني ابي عن ابائه عن علي عليهم السلم قال سمعت رسول الله ص يقول
انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل
قال ابن ابي عمير فقلت له يا ابن رسول الله وكيف يكون الشفاعة لاهل الكبائر
والله تعالى ذكره يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون
ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى فقال يا ابا احمد ما من مؤمن يذنب
الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي ص كفى بالندم توبة وقال ع

من سريرته حسنة وسائته سيئة فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه
فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى ذكره يقول ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع فقلت يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمنا
من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرا
من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم ما ارتكب ومتى ندم كان
مستحقا للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن
بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم   النبي صم وآله لا
كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قول الله عز وجل ولا يشفعون
الا لمن ارتضى دينه والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات فمن
ارتضى دينه ندم على ما يرتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة
مذنبان الاول في العفو   ان المعتزلة قالوا ان العفو عن الصغائر
قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة بالعفو عن الصغائر ومن
الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعض
بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوز والتحقيق
ان الله تعالى يعفو عن الكبائر بالتوبة او الشفاعة وعن الصغائر بها وبها مع
الاجتناب عن الكبائر بالحسنات ومما يدل على بطلان قول المعتزلة
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان
ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الشرك مغفور معها
فلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام الله
تعالى وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا
ما اجمع عليه وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والآيات
الدالة على العفو كثيرة   على العفو عن الصغائر بشرط الاجتناب عن

الكبائر

عن الكبائر فقد اوردناه في بحث التكفير والدليل على العفو بالشفاعة
سنذكره ان شاء الله في اثبات الشفاعة واما قول المرجئة فمخالف للاجماع
بل مخالف للدين ضرورة   في الشفاعة   ان الامة قد اجمعت
على ثبوت الشفاعة وهي اسقاط العقاب وهي عندنا لاهل الكبائر ويدل له
مع تحققه آيات من كتاب الله وصح عن النبي صلى الله عليه وآله قوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر وكذا تواتر عن اهل البيت عليهم السلام ثبوت الشفاعة
للنبي وآله صلى الله عليه وآله وللمؤمنين ايضا ومن رواياتهم ع ما رواه
محمد ابن بابويه رحمه الله في عيون الاخبار بسنده عن الحسين ابن خالد عن الرضا
ع عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين ع قال قال رسول الله صم من لم يؤمن
بحوضي فلا اورده الله حوضي ومن لم يؤمن بشفاعتي فلا اناله الله شفاعتي
ثم قال ع انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون فما عليهم من
سبيل قال الحسين ابن خالد فقلت للرضا ع يا ابن رسول الله صم فما معنى
قول الله عز وجل ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه ثم قال ابن بابويه
وصرح مصنف هذا الكتاب ان الشفاعة لا تنفع اذا كانت لغير مرتضى لقوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لقوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهو عام
في شفاعة النبي صم وآله وغيره   المراد بقوله ولا تنفعها شفاعة ان
لا تنفع اذا كانت بغير اذن الله بدليل قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه
او يكون المراد ان الشفاعة لا تنفع اذا كانت لغير مرتضى لقوله تعالى وما يشفعون
الا لمن ارتضى   من فروع الحسن والقبح العقليين وجوب الثواب
على الله اوجبه معتزلة البصرة مستدلين بان التكليف اما لا لغرض وهو عبث
قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى واما لغرض فاما الى الله وهو منزه عن ذلك

او الى العبد اما فى الدنيا فانه مشقة وقطع للنفس عن شهواتها بلا
نفع دنيوى واما فى الآخرة وذلك اما نفع يثيبه عليه وهو شيء او
جلب النفعه وهو المطلوب واجابت الاشعرية بمنع وجوب الغرض ولا
يخفى ان جواب الاشعرية مبنى على اصلهم الفاسد وهو نفى الغرض عن الله
سبحانه وقد ابطلناه سابقا والتحقيق فى الجواب انه يجوز ان يكون
التكليف لا لغرض بل يكون وقوعه لكون المكلف شكرا للمنعم وهو فى
نفسه حسن وما كان فى نفسه حسنا لا يتوقف حسن التكليف به على الغرض
وقول صاحب تجريد وايجاب المتفضل فى شكر المنعم قبيح دعوى بغير دليل
ودعوى البداهة لا وجه لها ولا يخفى ان المستفاد من اثار اهل البيت
عليهم السلام ان العبادات شكر لنعم الله والثواب عليها من باب التفضيل
ولكن من حيث انه وعد المؤمنين الثواب على الاعمال الصالحة وجب عليه
الوفاء بالوعد لان خلف الوعد عقلا قبيح ان عقاب المطيع
الممتثل للأوامر والمنتهى عن النواهى قبيح والعقل يحكم بقبحه بالبديهة
خلافا للاشعرية فانهم جوزوا عقلا على الله سبحانه تعذيب المطيع حتى
الانبياء واثابة العاصى حتى الكفرة وهذه العقيدة القبيحة مبنية على
انكار الحسن والقبح العقليين وقد عرفت بطلانه ولكن لم يجوزوا
شرعا المطيع لانه موعود بالثواب وخلف الوعد صفة نقص وهذا
على اصلهم الفاسد من ان الكلام من صفات الذات والتحقيق انه من صفات
الفعل وهو مقتضى الدليل القاطع والبرهان الساطع واما عقاب
الجانى عقلا من غير شك وشبهة لانه استحق العقوبة بالعصيان
وجوب البعث ان الناس اختلفوا فى المعاد فاطبق المليون
على المعاد الجسمانى وعلى كفر من انكره واتفاقهم دليل قاطع عليه واستدل

المحقق

المحقق الطوسى عليه بوجهين ان الله وعد المكلف بالثواب
الثواب على الطاعة وتوعد المكلف بالعقاب على المعصية بعد الموت
الا بعد العود فيجب العود للوفاء بالوعد والوعيد ان الله تعالى
كلف بالأوامر والنواهى فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب
على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان لما يشاء عن ذلك علوا
كبيرا قال الشارح الجديد للتجريد بعد ذكر هذا الدليل وهذا البيان مبنى
على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله
تعالى كما هو مذهب المصنف انتهى كلامه فى هذا الدليل نظر
لانا لا نسلم وجوب ايصال الثواب باداء الشكر بل ايصال الثواب باداء
الشكر تفضل وهو غير واجب على الله ان جماعة من المحققين
قالوا بالمعاد الجسمانى فقط وهذا القول منسوب الى اكثر المتكلمين
النافين للنفس الناطقة وذهب جماعة وهم الفلاسفة الالهيون
الى القول بالمعاد الروحانى فقط وذهب جماعة وهم الفلاسفة الط
الطبيعيون الى انكار المعادين وتوقف جالينوس فى المعاد الرو
حانى وقال لم يتبين لى ان النفس هى المزاج فتعدم عند الموت
فيستحيل اعادتها او هو جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد
وذهب جماعة الى المعاد الجسمانى والروحانى معا وهم الامامية بكثير
من محققى المخالفين وهذا هو المذهب الحق المستفاد المعلوم من
اثار الائمة الطاهرين صلوات الله اجمعين ويدل لهذا ايات الكتاب
على بقاء الروح بعد فناء البدن قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ومما يدل

ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت ع

يدل على الجسماني قوله تعالى يحيي العظام وهي رميم وقوله تعالى قل يحييها الذي
انشأها اول مرة وقوله تعالى فاذا هم من الأجداث الى ربهم ينسلون و
وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله ايحسب
ايحسب الأنسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وغير
هذه الايات الكثيرة الصريحة والروايات الصريحة الدالة على المعادين الروحاني
والجسماني متواترة فلا شك ان المعاد الجسماني من ضروريات الدين و
في كفر من انكره بل مكروه اكثر من اليهود والنصارى واستدل
المنكرون بشبهة ضعيفة سخيفة   ان المعاد الجسماني غير ممكن
لانه لو اكل انسانا انسان اخر حتى صار بدن المأكول جزء بدن الأكل فهذه
الأجزاء اما ان لا تعاد اصلا وهو المطلوب او في كل منهما وهو محال لأ
ستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين
او تعاد في احدهما فقط فلا يكون الأخر معادا بعينه وهو مع افضاء
الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الأ
لأبدان بعينها   ان المعاد انما هو الأجزاء الاصلية وهي الباقية
من اول العمر الى اخره لا جميع الأجزاء وهذا الجزء فضل في الأنسان الأكل فلا
يجب اعادته فيه ويحتمل ايضا ان الاجزاء الأصلية لا تصير جزء البدن الأكل
بل الله سبحانه يحفظها الى وقت البعث والنشور وهذا هو المستفاد
من كلامهم الائمة الطاهرين عليهم السلم   ان المعاد الجسماني لو ثبت
فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في
عالم الأفلاك وهو يوجب انخراق الفلك وتوليد البدن من غير التوالد
وهما محالات واستدلوا على امتناع الجنة التي فيها اللذات الجسمانية
بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الأفلاك لأن هذه اللذات

لالعمانها

لالعمانها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء فبالضرورة يكون فوق
الأفلاك خارجها وهو محال لأن الفلك المحيط بجميع الأفلاك محدد الجهات
وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع ثابتة الثواب والعقاب بانه يلزم
دوام الحياة مع الأحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لأن حصول
الثواب دائما وحصول العقاب بالنسبة الى بعض دائما يوجب التحريكات
الغير المتناهية   عن الاولى ان الأفلاك حادثة فيمكن عدمها واذا
كان عدمها جائزا كان انخراقها جائزا ايضا على ان عود الروح الى البدن
لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الأفلاك جائز وقولهم فلك الأفلاك
محدد للجهات ومنتهى الجسمانيات لا دليل لهم عليه وشبهتهم في غاية
الضعف ودوام الحياة مع دوام الأحتراق ممكن وتوليد البدن من
غير التوالد ايضا ممكن كما في حق ادم والقوة الجسمانية يمكن عدم تناهي
افعالها وانفعالها اذ ثبت عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه
وهو مذهب اهل البيت عليهم السلم ورواياتهم في هذا الباب متواترة وكذا جمع
المخالفون عليه ورواياتهم فيه كثيرة والخلاف فيه نشأ بعد تحقق الأجماع
من جماعة من المخالفين مثل ضرار بن عمرو وبشر المريسي وكثير من المعتزلة
ومما يدل عليه من الكتاب قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف في هذه الا
ية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم
انه غيره وقبل قيام الساعة وذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري
وطائفة من الكرامية الى ان الموتى تعذب في القبر من غير احياء وقيل في
ابطال هذا القول بانه خروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه وكان مراد القائلين بهذا القول ان الروح تتأذى وتتألم

اذا كانت في البدن وعلى هذا قولهم ليس بخارج عن العقول
قال المتكلمون الموجود الخارجي اما ان لا يكون له اول اي لا يقف وجوده
عند حد يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم او يكون له اول وهو الحادث
والحادث اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه
فالمتحيز بالذات هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض والمراد بالحلول في
المتحيز اختصاص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع الملون
دون الماء والكوز وما ليس متحيزا ولا حالا فيه وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده
عند المتكلمين اذ لم يجدوا عليه دليلا فمنهم من توقف بهذا القدر ولم يجزم با
متناعه ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين   انه لو وجد لشارك الباري
في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد ان يمتاز الباري عنه بغير
هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب وهو محال   ان هذا الوصف
اخص صفاته فان من سال عن الباري لا يجاب الا به فلو شاركه فيه غيره
شاركه ايضا في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم
عن الاول بانه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي التركيب في شيء
لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي
كنفي ما عداهما عنهما   يمكن الزام الفلاسفة بهذا الدليل فانهم بمثله استدلوا
على التوحيد وقالوا اشتراك الى ما به الامتياز اجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان
هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه
موجدا لكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه غيره والتحقيق عندي انه لا يحكم
من جهة العقل لا على وجود المجرد سوى الباري ولا العدم منه لعدم الدليل العقلي
الدال على احدهما وما ذكره الفلاسفة في اثبات العقول المجردة وغيرها في
غاية الضعف والوهن وسنذكره ان شاء الله ما ذكروه في اثبات المجردات

ونبطل

ونبطله ولا يخفى ان الدليل العقلي وان لم يقم على نفي المجردات مطلقا لكنه
قائم على نفي المجردات القديمة التي يثبتها الفلاسفة وهو ما يدل على حدوث
العالم ونفي القدماء   ان الدليل النقلي من الكتاب والسنة قائم
على نفي المجرد مطلقا سواء كان قديما او حادثا ومما يدل على نفي المجرد سوى الله
عز وجل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ووجه الدلالة ان منطوق
الاية نفي المثل عن الله ولا شك انه لو وجد غير الله شيء يتصف بالوحدة والتجرد
والتجرد لكان شبيها ومثل الله فثبت انه ليس في الوجود مجرد احدي الذات
سوى الله الواحد الاحد والعجب كل العجب ان بعض الفضلاء المتأخرين
حيث قلد الفلاسفة وقال بوجود المجردات وعرف ان القول بها مستلزم
للتشبيه قال بنحو من التشبيه حيث قال في بعض رسائله ما هذا حاصله ان
نزهنا الله بالاجسام لزم تشبيهه بالمجردات وان نزهناه عن التشبيه بالمجردات
لزم تشبيهه بالمعاني وان نزهناه عن التشبيه بالمعاني لزم التعطيل فلا بد من
القول بنحو من التشبيه   ان هذا كلام سخيف ضعيف باطل
منشأه لا اقل ذهنه بمزخرفات محيي الدين بن مصنف الفتوحات في الفصوص
غفلته عما تواتر عن اصحاب العصمة عليهم السلام في نفي التشبيه عن ضعف دليل
الفلاسفة على اثبات المجردات المستلزم للتشبيه ومما يدل عن اخبار آل
محمد صلى الله عليه وآله على انه ليس مجرد سوى الله عز وجل ما روى محمد بن
بابويه في توحيده بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن
قال سمعته يقول هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الاحد الصمد لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد منشئ الاشياء ومجسم الاجسام ومصور الصور
لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ لكنه
المنشئ فرق بين من جسمه وصوره وانشأه اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا

هو شيئا قلت اجل جعلني الله فداك لكنك قلت الأحد الصمد وقلت
لا يشبه شيئا والله واحد والانسان واحد اليس قد تشابهت الوحدانية
قال يا فتح احلت ثبتك الله انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماء فهي
وهي دلالة على المسمى وذلك وان قيل واحد فانما يخبر انه جثة واحدة
وليس باثنين فالانسان نفسه ليس بواحد لان اعضاءه مختلفة
والوانه مختلفة غير واحدة وهو اجزاء مجزأة ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه
غير دمه وعصبه غير عروقه وشعره غير بشره وسواده غير بياضه وكذا
سائر جميع الخلق والانسان واحد في الاسم لا واحد في المعنى والله جل
جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا
نقصان فاما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة وجواهر
شتى غير انه بالاجتماع شيء واحد قلت جعلت فداك فرجت عني الحديث
ووجه الدليل انه عليه السلام نفى الواحد فيه عن غير الله تعالى فلا واحد
غيره وبعد ما اثبت الاعضاء والاجزاء للانسان قال وكذا سائر جميع الخلق
فاستفدناه من هذا القول انه ليس الوحدة والتجرد لغير الله والا لزم التشبيه
ومما يدل على ما ادعيناه حديث ورد في الكافي باب الارادة وهذا
موضع الحاجة منه لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل
خالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضا
توابه وسخطه عقابه من غير ان يتداخله شيء الى اخر الحديث ووجه الدلالة
ظاهر ومما يدل ايضا على ما ادعيناه حديث نقل في الكافي في باب معاني
معاني الاسماء عن ابي جعفر الثاني عليه السلام وهذا موضع الحاجة منه ولكنه
القديم في ذاته لان ما سوى الواحد متجزئ والله واحد لا متجزئ ولا يتوهم بالقلة
القلة والكثرة وكل متجزئ متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق

لزوم

ووجه الدلالة ظاهر وفي احتجاج الطبرسي حديث طويل في جواب
الصادق عليه السلام عن سؤالات الزنديق وهذا موضع الحاجة منه قال
الزنديق فكيف هو الله الواحد متجزئ وهو تبارك وتعالى واحد لا متجزئ
ولا يقع عليه العدد وهذا صريح فيما ادعيناه ومما يدل على عدم
المجردات ما رواه محمد بن بابويه بسنده في توحيده في باب في انه عز وجل
لا يعرف الا به عن محمد ابي عقبة رفعه قال سئل امير المؤمنين عليه السلام بم عرفت
ربك فقال بما عرفني نفسه قيل وكيف عرفك نفسه فقال لا يشبهه
صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد
في قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه امام كل شيء ولا يقال شيء
له امام داخل في الاشياء لا كشيء في شيء داخل وخارج من الاشياء لا
كشيء من شيء خارج سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدأ
ووجه الدلالة ان المستفاد من كلام الامام عليه السلام ان الصفات المذكورة
مخصوصة لله ولا يوجد في غيره وعلى مذهب القائلين بوجود العقول
المجردة لا يختص هذه الصفات بالله تعالى بل مشتركة بينه وبين العقول ووجه
اخر ان المستفاد من هذا الحديث ان كل شيء ما سوى الله له ابتداء و
والعقول على مذهب القائلين بوجودها ليس لها ابتداء ومما يدل
على عدم العقول المجردة ما رواه ابن بابويه بسنده في كتاب التوحيد
عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل
هو الأول والآخر وقلت اما الأول فقد عرفناه واما الآخر فبين لنا
تفسيره فقال انه ليس شيء الا يبيد او يتغير او يدخله التغير والزوال
او ينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة
ومن زيادة الى نقصان ومن نقصان الى زيادة الا رب العالمين

الى اخر الحديث   دليل على عدم العقول المجردة لأن القائلين
بوجودها لا يجوزون عليها التغير ومما يدل على ما ادعيناه ما رواه ابن بابويه
في توحيده بسنده في باب العرش وصفاته والحديث طويل وهذا موضع
الحاجة منه ولله الأسماء الحسنى التي لا يسمى بها غيره وهي التي وصفها في
الكتاب تعالى وادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه جهلا بغير علم
فالذي يلحد في اسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم ويكفر به وهو يظن انه
يحسن فلذلك قال وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فهم الذين يلحدون
في اسمائه بغير علم فيضعونها غير مواضعها الى اخر الحديث ووجه الدلالة
على تقدير وجود العقول المجردة لا يصح حصر الأسماء الحسنى في الله بل
العقول والافلاك ايضا يسمى بها بل هم اولى بها لانه بزعمهم لم يصدر عن الله
الا فعل واحد وهو العقل الأول   على ما ادعيناه ما رواه ابن
بابويه في توحيده في باب التوحيد ونفي التشبيه في حديث طويل عن
الرضا عليه السلام ولا معرفة الا باخلاص ولا اخلاص مع التشبيه ولا نفي مع اثبات
الصفات للتشبيه فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكل ما يمكن فيه يمتنع
من صانعه ووجه الدلالة انه على تقدير العقول المجردة لا يبقى هذا العالم
على عمومه لامكان فيها التجرد والوحدة فيلزم على تقدير العموم ان لا يكون في
غير الخالق التجرد والوحدة ومما يدل ايضا على ما ادعيناه ما رواه ايضا في هذا
الباب في خطبة طويلة عن امير المؤمنين عليه السلام وكل عالم فمن بعد جهل
تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالأشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها
علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها ووجه الدلالة ان العقول
المجردة عند القائلين بها لم تتعلم بعد جهل فلا يبقى على تقدير وجودها
هذا العالم على عمومه   على ما ادعيناه هذه العبارة التي من جملة

هذه

هذه الخطبة توحد بالربوبية وخص نفسه بالوحدانية ووجه الدلالة
على تقدير العقول المجردة ليس الربوبية والوحدانية مخصوصة لله
ومما يدل ايضا على ما ادعيناه هذه العبارة الواردة في هذا الباب
من خطبة خطبها امير المؤمنين عليه السلام الذي عجزت الملائكة على
قربهم من كرسي كرامته وطول ولههم اليه وتعظيم جلال عزه وقربهم من غيب
ملكوته ان يعلموا من امره الا ما اعلمهم ووجه الدلالة ان هذه العبارة
تدل على ان الملائكة عاجزون عن العلم بامر الله الا باعلام والعقول المجردة
عند القائلين بها عالمون لكل شيء من غير تعلم ويقولون ان الملائكة
عبارة منهم فيلزم على تقدير وجودها عدم صحة كلامه عليه السلام
على ما ادعيناه ما رواه محمد بن بابويه في توحيده بسنده عن زرارة
بن اعين قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وسع
كرسيه السموات والأرض وسعن الكرسي ام الكرسي وسع السموات
والارض فقال بل الكرسي وسع السموات والارض والعرش وكل شيء
في الكرسي وقد روى رحمه الله هذا الحديث وحديثين اخرين في هذا المعنى
ووجه الدلالة ان فيه تصريحا بان كل شيء متحيز مكاني وهو ينافي وجود
المجردات من العقول والنفوس ويمكن الاستدلال على بطلان قول القائلين
بوجود العقل المجرد بقوله تع من الماء كل شيء حي ووجه الدلالة ان الآية
الشريفة تدل على ان كل شيء يصدق انه حي مخلوق من الماء والعقل عند
القائلين بوجوده حي فيلزم ان يكون ماديا مخلوقا من الماء ومما يؤيد
هذه الآية ما رواه ابن بابويه في توحيده بسنده عن جابر الجعفي قال جاء
رجل من علماء اهل الشام الى ابي جعفر عليه السلام فقال جئت اسألك عن
مسئلة لم اجد احدا يفسرها لي وقد سالت ثلثة اصناف من الناس فقال

كل صنف غيرها قال الآخر فقال ابو جعفر ع وما ذاك فقال اسئلك ما اول
ما خلق الله عز وجل من خلقه وان بعض من سألته قال القدرة وقال بعضهم
العلم وبعضهم الروح فقال ابو جعفر ع ما قالوا شيئا اخبرك ان الله علا ذكره
كان ولا شيء غيره وكان عزيزا ولا عز لانه كان قبل عزه وذلك قوله تعالى
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وكان خالقا ولا مخلوقا واول خلقه
من خلقه الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء فقال السائل فالشيء خلقه
من شيء او من لا شيء فقال خلق الشيء لا من شيء كان قبله ولو خلق الشيء
من شيء اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن كان الله
ولا شيء معه فخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء
ظاهر فان قيل يلزم ما ذكر ثم ان يكون ابليس ايضا من الماء لانه حي وهو
ما اخبر ابليس عن نفسه وحكاه الله سبحانه عنه   الآية تدل على ان ابليس
ايضا مخلوق من الماء واخباره بانه من النار لا يعارضها لانه لا يبعد ان يكون
كاذبا في دعواه ويؤيد ما قلناه ما رواه علي ابن ابراهيم في تفسيره بسنده
عن اسحق ابن جرير قال قال ابو عبد الله ع اي شيء يقول اصحابك في
في قول ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين قلت جعلت فداك قد قال
ذلك وذكره الله في كتابه قال كذب ابليس يا اسحق ما خلقه الله الا من طين
ثم قال قال الله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون خلقه
من ذلك النار من تلك الشجرة والشجرة اصلها من طين   في ابطال
قول الفلاسفة بوجود العقول المجردة مستدلين بانه لا يصدر عن الواحد
الا الواحد فلم يصدر عن الله عز وجل سوى العقل الاول ولا شك في بطلان
هذا القول المخالف للدين لانه يستلزم ان لا يكون رب العالمين قادرا
سوى فعل واحد وهو مخالف للكتاب والسنة واجماع المسلمين بل اجماع

جميع المليين ويستلزم ان يكون جميع الاسماء الحسنى من اسماء الله
تعالى مثل الخالق البارئ والمصور والمعطي والمانع والمجيب
والمحيي والمميت والرازق وغيرها من الاسماء يكون حقيقة اسماء
للعقل الفعال ويلزم ان يكون منزل الكتب ومرسل الانبياء ومظهر
المعجزات في ايديهم ومكلم موسى عليه السلام ونبينا صلى الله عليه وآله في المعراج
هو العقل الفعال فطلب الحاجات حينئذ من الله سبحانه لا وجه له
بل طلب الحاجة ممن لا يقدر على قضائها عقلا قبيح اعوذ بالله من هذا
الاعتقاد فان قال قائل انهم يقولون ان الافعال كلها لله لانه اليه ينتهي
سلسلة الوجود قلت فيلزم على هذا المقال ان يكون جميع ما نفعله
من خير وشر من فعل الله والفرق بين المقامين تحكم فما اشبه هذه
الشبهة بشبهة معوية حين قتل عمار بن ياسر رحمه الله حيث قال انما قتلنا
عمارا من على حيث اتى به   ان ما دعاهم الى هذه المقالة
السخيفة شبهة ضعيفة وهي ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد
لانه ان صدر منه اكثر من واحد يلزم ان لا يكون واحدا حقيقيا
لان كونه صادرا عنه هذا الفعل غير كونه صادرا عنه الآخر والمصدريتان
ثبوتيان فوجب ان لا يصدر عن الباري الا شيء واحد وهو العقل
الاول وهو لما فيه من الكثرة وهي الوجوب والامكان يتعقل الواجب
ويتعقل ذاته صدر عنه عقل اخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة
وكذا صدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفس
له وهكذا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو المؤثر في عالم
الكون والفساد   ان المحقق الطوسي رحمه الله نقل في شرح الاشارات
هذا الدليل ولكن بغير هذه العبارات من ابن سينا وشرحه ولم يتعرض

لا نعم لان مقصوره هناك على ما تمهد في اول الكتاب الشرح لا الجرح
ولكن قال في الفصول قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد
وكل شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية الركاكة ثم اجاب عن شبهتهم
هذه بوجهين احدهما ان التكثرات التي في العقل الاول ان كانت
موجودة صادرة عن الباري لزم صدورها عن الواحد وان صدرت
من غيره لزم تعدد الواجب وان لم يكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات
معقولات انتهى   وان رضينا بتأثير الامور الاعتبارية المعدومة
في الموجودات فهي في الله ثم ايضا متصورة فلم لا يجوز تعدد الافعال
الكثيرة منه اذا ثبوتها وجود يلزم التركب من صدور واحد
ايضا فيلزم هذا التقدير ان لا يصدر منه ثم شيء ويمكن الاستدلال
على بطلان قول الفلاسفة بان لا يصدر عن الواحد الا الواحد بانه
لو صح هذا القول لزم وجود الفاعلين بعدد الموجودات وان لا يكون
في الموجودات مركب لان العقل يحكم بان الامور الاعتبارية العقلية لا يجوز
ان تكون مؤثرة في الموجودات العينية فيستحيل ان يصدر من الواحد
الا الواحد ويستحيل ان يصدر منه المركب فيلزم ان يكون الفاعلون
بعدد الموجودات   ان هذا الاستدلال مقتبس من كلام خاتم
الانبياء في ابطال قول الثنوية القائلين بالنور والظلمة نقل في تفسير العسكري
عن الصادق عليه السلام حديث طويل في ذكر محادثة النبي صلى الله عليه وآله مع اهل خمسة
اديان اليهود والنصارى والدهرية والثنوية مشركي العرب وهذا وهذا
موضع الحاجة منه قال عليه السلام ثم اقبل على الثنوية والذين قالوا
النور والظلمة هما المدبران فقال وانتم فما الذي دعاكم الى قلتموه من هذا
فقالوا لانا وجدنا العالم صنفين خيرا وشرا ووجدنا الخير ضدا للشر فانكرنا

نكون

ان يكون فاعلا واحدا يفعل الشيء وضده بل لكل واحد منهما فاعل الا ترى
ان الثلج محال ان يسخن كما ان النار محال ان يبرد فاثبتنا لذلك
صانعين ظلمة ونورا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله اولستم قد وجدتم
سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة كل واحد ضد لسائرها
لامتناع اجتماع اثنين منها في محل واحد كما ان الحر والبرد ضدان لا
يمكن اجتماعهما في محل واحد قالوا نعم   فهلا اثبتم بعدد كل لون
صانعا قديما ليكون فاعل كل واحد من هذه الالوان غير فاعل الضد
الآخر انتهى لا شك ان مقالة الفلاسفة قريبة من مقالة الثنوية
بل نشأتا عن شيء واحد وهو انهما زعما ان فعل الصانع بالطبع كا
النار والثلج ولهذا ادعى بعض اتباع الفلاسفة البداهة في الحكم
بان لا يصدر من الواحد الا الواحد فان قيل كيف تعتقد الفلاسفة
ان فعل الصانع بالطبع وهم يثبتون العلم وان قالوا بالايجاب والاضطرار
قلنا سبق العلم لا ينافي كون الفعل بالطبع اما ترى ان المتردي
من السطح نزوله بالطبع وان كان عالما بنزوله وكونه عالما لا يخرج فعله
عن كونه بالطبع مع علمه به فان قيل كيف ينكرون وجود العقل ويقطعون
بوجوده نبي الرحمة وآله واصحاب العصمة صلى الله عليه وآله ومن الروايات
الواردة من طرقهم عليهم السلام ما رواه ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في
الكافي بسنده عن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال لما خلق الله العقل استنطقه
ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما
ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما
اني اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب وما رواه
بسنده عن ابي جعفر عليه السلام قال لما خلق الله قال اقبل فاقبل ثم قال له

ادبر فادبر فقال وعزتي ما خلقت خلقا احسن منك اياك امر واياك انهى
واياك اثيب واياك اعاقب. شارح الكافي في الوافي في شرح
هذا الحديث استنطقه جعله ذا نطق وكلام يليق بذلك المقام ليصير
اهلا للخطاب واقبل الخالي الدنيا واهبط الى الارض رحمة للعالمين
فاقبل نزل الى هذا العالم فافاض النفوس الفلكية باذن ربه ثم الطبايع
ثم الصور ثم المواد فظهر في حقيقة كل منها وفعل فعلها فصار كثيرة واعداد
وتكثر اشخاصا وافرادا ثم قال له ادبر ارجع الى ربك فادبر فاجاب دعوة
ربه وتوجه الى جناب قدسه بان صار جسما مصورا من ماء عذب
وارض طيبة ثم نبت نباتا لحمانا ثم صار حيوانا ذا عقل هيولاني ثم صار
عقلا بالملكة ثم عقلا مستفادا ثم عقلا بالفعل ثم فارق الدنيا ولحق بالرفيق
الاعلى الى اخر كلامه لا شك ان هذا التفسير غير صحيح لان كلام الله وكلام
رسوله وال رسوله ورد بلسان العرب فيجب ان يحمل كلامهم على المعنى اللغوي الا
ان يثبت له معنى شرعي فيحمل عليه ولا ريب ان اهل اللغة لا يعرفون للعقل معنى
سوى ما في الانسان من قوة التمييز التي يميز بها الانسان بين الخير والشر والحق والباطل
وضده الجنون والجهل والحمق وفي الشرع قد يستعمل في معناه اللغوي وقد يستعمل
في معنى اخص منه وهو الفهم الذي يدعو صاحبه الى الزهد في الفاني والرغبة
في الباقي وهذا المعنى اكثر ما يستعمل فيه لفظ العقل في الاخبار والعقل بهذا
المعنى ضده الجهل ومن الاخبار الواردة فيه العقل بهذا المعنى ما روي في الكافي
انه سئل امير المؤمنين ع عن العقل فقال هو ما عبد به الرحمن واكتسب به
الجنان والجوهر المجرد الذي يسميه الفلاسفة العقل غير معروف في اللغة
والشرع فحمل العقل الوارد في الاخبار على هذا المعنى غير جائز ولا يخفى ان
صاحب الوافي بنى تفسيره على الفلسفة والتصوف وجمع بينهما مع ان المتصوفة
يكونون

ينكرون الفلسفة اشد الانكار كما يظهر من كلام الغزالي والرومي وغيرهما
اما قوله بوجود العقل بمعنى الجواهر المجردة فموافق لمذاهب الفلاسفة وكذا
نسبة الخلق الى العقل ولكن خطاب العقل وامره بالاقبال والادبار يستلزم
صدور اكثر من واحد من الواحد وهو مخالف لقواعدهم وكذا قوله ثم
ثم افاض النفوس الفلكية باذن ربه ثم الطبايع ثم الصور ثم المواد مخالف
لضوابطهم لانه بزعم الفلاسفة لم يخلق العقل الاول الا ثلثة اشياء عقلا
ونفسا وفلكا وقوله فظهر في حقيقة كل منها وفعل فعلها ليس موافقا لمذهب
الفلاسفة ولا القواعد المتصوفة القائلين بوحدة الوجود المخالف للبديهي
ضرورة ان تفسير الاقبال بالتوجه الى عالم الخلق والادبار بالتوجه
الى عالم القدس غير موجه بل موجه العكس فان قيل ظهر مما ثبت بطلان
تفسير صاحب الوافي فما التفسير الصحيح لهذا الحديث قلنا التفسير الصحيح ما اقول
بعون الله تعالى عليك ان المراد بالعقل معناه اللغوي او الشرعي وقد عرفت
وقد عرفت المعنيين والمراد بالخلق اما التقدير او التكوين لانه ورد في
اللغة والشرع بالمعنيين والاقبال معناه التوجه الى عالم القدس والادبار
معناه ترك التوجه ولا يخفى ان الطاعة على نوعين الطاعة الاقبالية مثل ذكر الله
والفكر والمراقبة والطاعة الادبارية مثل الجهاد وتحصيل الات الحرب
وتحصيل المعاش بالتجارة والزراعة وغيرهما والعقل يطيع الله تعالى
في الامرين بخلاف الجهل فان كان المراد بالخلق التكويني فيكون المراد بتكوين
العقل تكوينه في الارواح المخلوقة قبل الابدان والاقبال والادبار كناية
عن اقتضائه الاطاعة والانقياد ويحتمل على تقدير التكوين ان يكون المراد
بالعقل الارواح الحالة فيها العقول فيكون من قبيل تسمية المحل باسم
الحال وحينئذ خطاب الارواح بالاقبال والادبار كخطابهم بقوله تعالى

الست بربكم ولا استبعاد فيه ما ذكرناه من ان العقل هو الفهم الذي
في الانسان دون ما ذكره الشارح ما في محاسن البرقي من الزيادة في اخر الحديث
وهي هذا فاعطى محمدا صلى الله عليه واله تسعة وتسعين جزءا ثم قسم بين العباد
جزءا واحدا ومما يؤيد ما ذكرناه ايضا ما في اخر الحديث العقل في خصال ابن
بابويه رحمه الله بعد الامر بالاقبال والادبار وهو هذا فقال الهي اسئلك ان
تشفعني فيمن خلقتني فيه فقال الله عز وجل للملائكة اشهدكم اني شفعته
فيمن اخلقه فيه ولا يخفى ان هذا الكلام صريح في ان المراد بالعقل هو الصفة
المخلوقة في الانسان لا الجوهر المجرد كما زعم الشارح ومما يدل ايضا على ما قلناه
ما في الكافي مسندا عن سماعة قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام وعنده جماعة من
مواليه فجرى ذكر العقل والجهل فقال ابو عبد الله عليه السلام اعرفوا العقل وجنده وا
الجهل وجنده تهتدوا قال سماعة فقلت جعلت فداك لا نعرف الا ما عرفتنا
فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الله عز وجل خلق العقل وهو اول خلق من
الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل
فقال الله تبارك وتعالى خلقتك خلقا عظيما وكرمتك على جميع خلقي قال ثم قال
خلق الجهل من بحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فلم يقبل الى
اخر الحديث جند العقل وجند الجهل من الخصال المحمودة والخصال
المذمومة التي في العقلاء والجهال ووجه دلالة هذا الحديث على ما قلناه
ان العقل ههنا ورد في مقابل الجهل وهو الصفة التي في الانسان فكذا العقل الذي
في مقابله لا الجوهر المجرد الذي سماه الفلاسفة عقلا قال صاحب الوافي في شرح
هذا الحديث من يمين العرش عبارة عن جميع الخلائق كما ورد في الحديث
ويأتي ذكره ويمينه اقوى جانبيه واشرفهما وهو عالم الروحانيات كما ان
اضعفهما واد ونهما وهو عالم الجسمانيات اقول لا يخفى ان المتبادر من العرش

ههنا

ههنا ليس الا الجسم المخلوق الذي ذكره الله تعالى في كتابه بقوله وكان عرشه
على الماء ودل اخبار كثيرة على انه جسم احاطته انوار مختلفة وسيجيء انشاء الله
بعضها ان نحمل العقل ههنا على روح خاتم الانبياء المعروف باكمل العقول
الذي دلت كثير من الاخبار على انه خلق مع ارواح اوصيائه قبل خلق السموات
والملائكة ومن جملة تلك الاخبار ما نقل عن كتاب ابن خالويه عن جابر بن
عبد الله الانصاري رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
واله يقول ان الله عز وجل خلقني وخلق عليا وفاطمة والحسن والحسين
من نور فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا فسبحنا فسبحوا وقدسنا
فقدسوا وهللنا فهللوا ومجدنا فمجدوا ووحدنا فوحدوا ثم خلق الله
السموات والارض وخلق الملائكة فمكثت الملائكة مائة عام لا تعرف تسبيحا
ولا تقديسا فسبحنا فسبحت شيعتنا فسبحت الملائكة الى اخر الحديث ثم
ادبر اي انصرف الى الدنيا واهبط الى الارض رحمة للعالمين فمعنى الادبار
ههنا بعينه هو معنى الاقبال في الحديث الاول والتعبير عنه بكل منهما صحيح
فان الله سبحانه بكل شيء محيط فالاقبال اليه عين الادبار عنه وبالعكس
فلا منافاة بين الحديثين في التقديم والتاخير اقبل توجه الى وترق الى
معارج الكمال باكتساب المقامات والاحوال خلقا عظيما او ازيد بقوتك
بعد تقويم الله اياه وكرمتك على جميع خلقي اذ هو وسيلة افاضة النور والجود
على الجميع ثم خلق الجهل وهو جوهر نفساني ظلماني خلق بالعرض وبتبعية
العقل من غير صنع العقل تقوم به كل ما في الارض من الشرور والقبائح وهو
بعينه نفس ابليس وروحه الذي تتشعب منه ارواح الشياطين خلقت
من ظلماتها ارواح الكفار والمشركين من البحر الاجاج من المادة الجسمانية
الكدرة التي هي منبع الشرور والافات في هذا العالم وهو اشارة الى علمه

القابليه ثم قال له ادبر فادبر امتثالا لامر الله تعالى ثم قال فقال ادبر امر الله له امر التكوين ان اهبط من عالم الملكوت
والنور الى عالم المواد والظلمات مصلحة للنظام وابتلاء الانام ار نظام هذا
العالم وعمارته لا يصلح الا بنفوس شريرة وقلوب قاسية وتكميل السعداء
المهتدين لا يتمشى الا بوجود الاشقياء ثم قال فادبر فتوجه الى عالم الزور
وبعد من مقام الرحمة والنور هابطا مع العقل فظهر في حقايق النفوس الفلكية
والطبايع والصور والمواد فصار جسما مصورا من ماء اجاج وارض خبيثة
منتنة ثم صار نباتا ثم حيوانا ذا جهل هيولاني ثم اكتسب جهلا بالملكة ثم جهلا
مستفادا ثم جهلا بالفعل وعند ذلك انتهى ادباره في غاية البعد عن الله سبحانه
ثم قال بعد كلام قال له اقبل امر تكليفا تشريعيا فلم يقبل لانه بلغ بالادبار
اقصى مراتب الكمال المتصور في حقه ولهذا استكبر لما كان وجوده الظلماني
وهو خير في دعائم الصفات الى آخر كلامه اقول ما ذكره هذا الفاضل في
بيان الادبار والاقبال مخالف لمذاهب الشيعة والمتصوفة والفلاسفة
القائلين بوجود العقول وساير الملل فانه لم ينقل عن احد من هولاء ان الجهل
هبط مع العقل فظهر في حقايق النفوس الفلكية والطبايع والصور والمواد
فصار جسما مصورا من ماء اجاج وارض خبيثة منتنة ثم صار نباتا ثم حيوانا
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ان الروح التي يسميها الفلاسفة
النفس الناطقة ليست بمجردة وما ذكرناه في نفي العقول المجردة من الكتاب
والسنة يدل على عدم تجرد الروح ايضا ويدل ايضا على عدم تجردها قوله
تعالى واذا بلغت الحلقوم وقوله تعالى واذا بلغت التراقي ولا شك ان
ما بين الآيتين صريحتان في عدم تجردها لان بلوغ الحلقوم والتراقي
لا يتصور الا في الجسم وقوله تعالى ونفخت فيه من روحي ان المنفوخ
لا يكون الا جسما لطيفا والاحاديث الدالة على انها جسم كثيرة منها ما رواه محمد بن

بابويه

بابويه في كتاب التوحيد بسنده عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن
قول الله عز وجل ونفخت فيه من روحي كيف هذا النفخ فقال ان الروح
متحرك كالريح وانما سمي روحا لانه اشتق اسمه من الريح وانما اخرجه على
لفظ الروح لان الروح مجانس للريح وانما اضافه الى نفسه لانه اصطفاه
على ساير الارواح كما اصطفى بيتا من البيوت فقال بيتي الى آخر الحديث وفي
كتاب الاحتجاج حديث طويل في جواب الصادق عليه السلام عن مسائل
الزنديق وموضع الحاجة منه هذا قال عليه السلام الروح جسم رقيق
قد البس قالبا كثيفا ثم قال بعد كلام فاذا خرج الدم فارق الروح البدن
قال الزنديق فهل يوصف بخفة وثقل ووزن قال عليه السلام الروح
بمنزلة الريح في الزق فاذا نفخ فيه امتلأ الزق منها فلا يزيد في وزن
الزق ولوجها فيه ولا ينقصه خروجها منه كذلك الروح ليس لها
ثقل ولا وزن قال الزنديق افيتلاشى الروح بعد خروجها عن قالبه ام هو باق
قال عليه السلام بل هو باق الى وقت ينفخ في الصور فعند ذلك يبطل الا
شياء وتفنى فلا حس ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بداها مدبرها
وفي هذا الكتاب ايضا حديث طويل في جواب مسائل سائل
ابو محمد الحسن عليه السلام اما ما سألت عنه من امر الانسان انام اين تذهب
روحه فهي متعلقة بالريح ومتعلقة بالهواء الى ما يتحرك صاحبها لليقظة
فان اذن الله برد تلك الروح على صاحبها جذبت تلك الروح الريح
وجذبت تلك الروح الريح الهواء ورجعت وسكنت في بدن صاحبها
فان لم يأذن الله برد تلك الروح على صاحبها جذب الهواء الريح وجذبت
الريح الروح ثم ترد الى صاحبها الى وقت ما يبعث والفلاسفة والمتفلسفة
استدلوا على تجردها بوجوه ضعيفة سخيفة لا توجب علما ولا ظنا

ان عارضها وهي الصورة المنطبقه مجردة فيلزم ان يكون النفس
الناطقه التي هي معروضه لها مجرده ايضا اما بيان تجرد عارضها ان الصورة
العقليه قد يكون مشتركه بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو
مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض مادته
من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا
يكون مشتركا بين كثيرين واما بيان لازمه لزوم تجرد النفس على تقدير
تجرد العارض ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والوضع المعين والا
اين المعين يوجب اختصاص الحال فيه عنه انا لا نسلم ان العلم بارتسام
صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الأشياء على النفس من
دون ارتسام صورة المعلوم فيها وليس لهم دليل على ان العلم بارتسام
الصورة سلمنا ولكن لا نسلم ان اتصاف الناطقه بهذه العوارض يقتضي
اتصاف ما يحل فيها بها انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول
الأعراض في محالها وهو ممنوع فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل
فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع الحركه الحالة فيه لا يتصف به سلمنا
لكن اتصاف الصورة الحاله في النفس بهذه العوارض من قبيل محلها لا ينافي تجردها
عنها بحسب ذاتها النفس غير منقسمه ولا شيء من الماديات غير منقسم فا
فالنفس ليست بماديه اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم
كالنقطه والوحدة وغيرهما من البسائط فالنفس التي هي عاقله لها ومحلها لا
والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما
يحل فيه وكل منهما منقسم عنه بانا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو
سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهيه ولو سلم فلا نسلم مساواتها
في الانقسام وعدمه لان الانقسام من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم

الماهية

الماهية ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وايضا لا
نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطه ماديه غير منقسمه ان النفس
الناطقه تقوى على معقولات غير متناهيه وافعال الماديات متناهيه
والجواب عنه بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقليه وهو
انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهيه جائزه على الجسمانيات كهيولى الا
جسام العنصريه ولو سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهيه
ان اريد ثم انه لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى
الجسمانيه كذلك فان القوة الخياليه مثلا لا ينتهي في تصور الأشكال الى حد
لا تقوى على تصور شكل اخر بعده وان اريد ثم انها تستحضر معقولات
لا نهايه لها دفعة واحدة فهو ممنوع تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها
والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعه والوهم والخيال و
والجواب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات
ان النفس غير حاله في جسم مثل القلب او الدماغ او غيرهما فانها لو كانت
حاله في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل
له وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا
بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الأمور الخارجيه
فان كان الأول لزم ان يكون دائمة التعقل له لوجوب وجود المعلول عند
وجود العلة التامه وان كان الثاني لزم ان لا يعقل له لان حصول صورة
اخرى مماثله يلزم يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع
ويرد على هذا انه مبني على ان العلم بارتسام الصورة وهو غير ثابت
وقد مر الكلام فيه وعلى تقدير التسليم يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها الحضور

بنفسه عندها ولا يتوقف ايضاً على حصول صورة اخرى مماثلة بل يتوقف
على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرايط وايضاً فان المتعقل ان كان
الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية
مماثلة له لان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل
مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في
تمام الماهية لا ان تحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل
الكلام في الصورة الجسمية والنوعية الحالة في مادة الجسم الذي محل الناطقة
حالة في تلك المادة قطعاً فاذا ارتسم الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة
الجسمية والنوعية كانت ايضاً في تلك المادة فيجمع فيها صورتان جسميتان
ونوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول
شئ في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص
الناعت فيجوز ان ينعت شئ شيئاً اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة
فانها ليس حالة في محل الحركة لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم
فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وهنا الامتياز حاصل لان
احد الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر
كاف في الامتياز بينهما مع انهما متمايزان من وجه اخر وهو ان احد الصورتين
موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي ان عارض
النفس الناطقة اعني الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء
العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض في شئ يستدعي
احتياج العارض اليه وهذا الوجه بعينه هو الوجه الاول ان النفس
الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابع له في الضعف
والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال

الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
كما ترى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن لانهما يضعفان بضعف
البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الجسم والكلال فان الانسان
في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان
والانحطاط ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن
اما ترى الانسان يضعف عقله وعلمه في كبر السن حتى يبلغ الى حد الخرافة
والجهل قال عز من قائل ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم
شيئاً فما ترى في اوائل سن النقص والانحطاط من ازدياد تعقلها هو السبب
اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد ان القوة المنطبعة
في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصاً
الافاعيل القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر
بل نقول ربما تقول يبلغ وهن القوة حد العجز معه عن فعلها فان الباصرة
بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة
بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة
القوية لا يحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة
فلان افاعيل تلك القوى لا يحصل منها الا عند انفعال موضوعات تلك
القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون
لقاسر يقسر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان
مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتألف موضوعات
تلك القوى منها فيكون الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى
في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن والكلال فانا قد لا نكل عند
توارد الافكار المودية الى العلوم بل يقوى بذلك الازدياد كما انها وكلا

اعني المفارقة العقلية ما ذكروا في امتناع تعين صدق المفارقة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم بطلان دليلهم وان قيل توقف صحة المفارقة المطلقة
مع مفارقة المحل للحال في الخارج لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتفارقين
موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا يلزم الدور والجواب ان توقف
صحة المفارقة المطلقة على صحة المفارقة في العقل ايضا ليس لذاتها بل المعارض
وهو ان كل واحد من المتفارقين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور والثالث ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان
يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل بعضها والقياس على ما يجده الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا واجاب بعض المتأخرين عن بعض هذه الا
عتراضات بوجوه غير موجهة اجاب عن الاول بان المانع من التعقل ليس في ذاته
نعم بل فيما كما صرحوا والجواب ان هذه الدعوى لا يرفع احتمال ان يكون في
ذات المجرد ما يمنع من ان يعقل واجاب عن الثاني بان المفارقة العقلية لكونها
مفارقة احد الحالين للآخر رخص من المفارقة الخارجية الخ وهي مفارقة المحل
مع الحال فلا معنى لان تأبى ذات المجرد عن الاشرف وتقبل الاخس والجواب عنه
بانه لا مانع من ان تأبى المجرد من مفارقة المحل مع الحال وان كان اشرف من
المفارقة العقلية واجاب عن الرابع بان هذا الحكم اعني كلما يعقل غيره يمكنه ان يعقل
قريب من البديهيات والجواب عنه ان دعوى كون هذا الحكم قريبا من البديهيات
تحكم وقول بلا دليل وعلى تقدير التسليم القريب من البديهيات ليس من البديهيات
فيحتاج الى النظر فيكون نظريا بان الفلاسفة والمتفلسفة الى الآن لا دليل عليه
ولم يدعوا انه البداهة ولا القرب من البداهة   في الوجوب والامكان
والامتناع وفيه مطالب   تصوراتها وتصورات ما اشتق منها
اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب يعرف

هذه المفهومات ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد
الآخرين او السلب اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا
يمكن عدمه والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده
ولا عدمه   ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج
وهو ضروري لانها كيفية نسبة الوجود الذي هو من المعقولات الثانية
على ما بيناه الى الماهيات فذكر ادلة القائلين بانها امور اعتبارية ودفع
شبه القائلين بانها موجودات خارجية تطويل بغير طائل فالاولى تركها
والاعراض عنها   ان الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والا لزم
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال
انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء
متمايزة في الذهن والا احتياج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى اجزائه
وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير ممكن   في بحث الحدوث والقدم
اعلم ان الحادث يطلق حقيقة ما سبق بالعدم فيكون لوجوده اول هو
معدوم قبل ذلك الاول وفي اصطلاح الفلاسفة قد يطلق على المسبوق
بالغير الذي هو العلة وان لم يكن مسبوقا بالعدم ويسمون الحادث
بالمعنى الاول حادثا زمانيا وبالمعنى الثاني حادثا ذاتيا ويعتقدون
ان العالم حادث بالمعنى الثاني لا بمعنى الاول والمذهب الحق الذي كان
عليه المسلمون قديما وحديثا بل الملبون قاطبة ان العالم حادث بالمعنى
الاول بل هو من ضروريات الدين نقل من كتاب نهاية الاقدام للشهرستاني
ان مذهب الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه الباري
بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من
اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة ثم عد جماعة منهم افلاطون وقال العز

الوجهين ضعيف اما التجربة فلانه جاز ان تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر
القوى مع كون الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض
واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا مع ا
نفعال موضوعاتها اعلم ان الفلاسفة والمتفلسفة ادعوا ان التجرد
والتعقل متلازمان بمعنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل يعني كل مدرك يدرك
شيئا لم يعرض العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي
من الكم والكيف والاين والوضع وغير ذلك فهو مجرد وكل مجرد عن المادة مدرك
للاشياء مجردة عن العوارض الجزئية المادية وقد استدل لواحد الاول بانه لو لم
يكن العاقل الذي هو محل الصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية
المذكورة مجردا عن المادة لكان منقسما كما هو شان الجوهر المادي فيلزم منه
انقسام الصورة الحالة فيه واذا انقسمت الصورة المعقولة الحالة في العاقل
بانقسامه فاما الى اجزاء متشابهة فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة
المعقولة واما ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة
مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل اما عدم التناهي فلكون انقسام المحل كذلك
على ما هو شان الجسم واما كونها بالفعل فلكونها مختلفة فلا يجوز انفصالها وقد
بطلان هذا الاستدلال من قولنا في عدم التجرد النفس مسوقا واستدلوا
على الثاني بان المجرد يلزمه صحة كونه معقولا اذ المانع عن المعقولية انما
هو الغواشي المادية فالمجرد بحاله يصح ان يكون معقولا لخلوه عن الشوائب
المادية كلما هو كذلك فشان ماهيته ان يكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل
يعمل بها حتى يصير معقولة وكلما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره لانه يصح
ان يحكم عليه بالوجود والوحدة مما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم
لشيء على شيء يقتضي تصورهما فثبت صحة كون المعقول مقارنا لمعقول اخر

فاذا

فاذا كان المجرد المعقول قائما في الخارج بذاته لزم صحة كونه عاقلا مقارنا
بالصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة
في العقل فان صحة المقارنة المطلقة متقدمة عليها لكونها استعدادا والمطلقة
متقدمة على المقيد التي هي المقارنة في العقل وصحة المقارنة المطلقة متقدمة
على المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها والا يلزم الدور
فيتحقق صحة المقارنة المطلقة في الخارج ايضا وذلك بان يحصل المعقول
في المجرد القائم بذاته حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته
امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة
منحصرة في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان تعين الثالثة وهي مقارنة المحل
للحال ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لنفسه لان
كل عاقل لغيره يصح ان يعقل انه عاقل لغيره وهذا استلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى
فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته واذا صح ان يكون عاقلا لذاته وجب ان
يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني
باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه
دائما حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد
عاقل ويرد على هذا الدليل اعتراضات الاول انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية
ذات المجرد مانعة ان يعقله عاقل كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا
لغيره فجاز ايضا ان يكون سائر المجردات بحيث يمتنع معقوليتها وثانيها ان
تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يصح اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية
لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن
هذا الخاص فقط وهو المقارنة العقلية لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة
على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة

اعني المفارقة العقلية ما ذكروا في امتناع تعين صدق المفارقة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم بطلان دليلهم وان قيل توقف صحة المفارقة المطلقة
على مفارقة المحل للحال في الخارج لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتفارقين
موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا يلزم الدور والجواب ان توقف
صحة المفارقة المطلقة على صحة المفارقة في العقل ايضا ليس لذاتها بل العارض
وهو ان كل واحد من المتفارقين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور والثالث ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان
يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل بعضها والقياس على ما عداه الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا واجاب بعض المتاخرين عن بعض هذه الا
عتراضات بوجوه غير موجهة اجاب عن الاول بان المانع من التعقل ليس في ذاته
نعم بل فينا كما صرحوا والجواب ان هذه الدعوى لا يرفع احتمال ان يكون في
ذات المجرد ما يمنع من ان يعقل واجاب عن الثاني بان المفارقة العقلية لكونها
مفارقة احد الحالين للآخر اخص من المفارقة الخارجية التي هي مفارقة المحل
مع الحال فلا معنى لان ثالثا في ذات المجرد من الاشرف ويقبل الاخس والجواب عنه
بانه لا مانع من ان ثالثا في المجرد من مفارقة المحل مع الحال وان كان اشرف من
المفارقة العقلية واجاب عن الرابع بان هذا الحكم اعني كلما يعقل غيره يمكنه ان يعقل
قريب من البديهات والجواب عنه ان دعوى كون هذا الحكم قريبا من البديهيات
تحكم وقول بلا دليل وعلى تقدير التسليم القريب من البديهيات ليس من البديهيات
فيحتاج الى النظر فيكون نظريا فاذن الفلاسفة والمتفلسفة الى الآن لا دليل عليه
ولم يدعوا فيه البداهة ولا القرب من البداهة   في الوجوب والامكان
والامتناع وفيه مطالب   تصوراتها وتصورات ما اشتق منها
اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب يعرف

هذه

هذه المفهومات ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما بالحد
الآخر او السلبية اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا
يمكن عدمه والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده
ولا عدمه   ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج
وهو ضروري لانها كيفية نسبة الوجود الذي هو من المعقولات الثانية
على ما بيناه الى الماهيات فذكر ادلة القائلين بانها امور اعتبارية ودفع
شبه القائلين بانها موجودات خارجية تطويل لغير طائل فالاولى تركها
والاعراض عنها   ان الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والا لزم
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال
انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء
متمايزة في الذهن والا احتياج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه
وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير ممكن   في بحث الحدوث والقدم
اعلم ان الحادث يطلق حقيقة ما سبق بالعدم فيكون لوجوده اول وهو
معد وم قبل ذلك الاول وفي اصطلاح الفلاسفة قد يطلق على المسبوق
بالغير الذي هو العلة وان لم يكن مسبوقا بالعدم ويسمون الحادث
بالمعنى الاول حادثا زمانيا وبالمعنى الثاني حادثا ذاتيا ويعتقدون
ان العالم حادث بالمعنى الثاني لا بمعنى الاول والمذهب الحق الذي كان
عليه المسلمون قديما وحديثا بل المليون قاطبة ان العالم حادث بالمعنى
الاول بل هو من ضروريات الدين نقل من كتاب نهاية الاقدام للشهرستاني
ان مذهب الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه البارئ
بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من
اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة ثم عد جماعة منهم افلاطون وقال الغزالي

فی کتاب تهافت الحکماء وحکی عن افلاطن انه قال العالم کونی محدث ثم منهم
من اول کلامه الی وابی ان یکون حدث العالم معتقدا له ثم نقل عن جالینوس
انه فی اخر عمره ذهب الی التوقف فی هذه المسئلة والشهرستانی علی ما نقل عنه
قال فی کتاب الملل والنحل ان القول بقدم العالم وازلیة الحرکات بعد اثبات
الصانع والعلة الاولی انما ظهر بعد ارسطاطالیس لانه خالف القدماء
صریحا وابدع هذه المقالة علی قیاسات ظنها حجة وبرهانا فتبع وتبع علی منواله
من کان من تلامذته وصرحوا القول فیه مثل الاسکندر الافرودیسی و
ثامسطیوس وفرفوریوس وصنف برقلس فی هذه المسئلة کتابا واورد فیه
هذه الشبهة الی اخر کلامه قال شارح الطوالع اختلف اهل العلم فی حدوث
الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربعة لانه اما ان یکون محدث الذات
والصفات او قدیم الذات والصفات او قدیم الذات محدث الصفات
او محدث الذات قدیم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم یقل به عاقل واما
الاحتمالات الثلث فقال بکل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون و
النصاری والیهود والمجوس لانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
واما الثانی فهو قول ارسطاطالیس وثاوفرسطس وثامسطیوس وابو
قلس ومن المتاخرین ابی نصر الفارابی وابی علی ابن سینا فانهم قالوا الا
فلاک قدیمة بذواتها وصفاتها المعینة کان المقدار والشکل وما یجری
مجریهما من الامور اللازمة سوی الحرکات والاوضاع فان کل واحد منها
حادث مسبوق باخر لا الی اول والعناصر قدیمة بموادها بحسب شخصها
وصورها الجسمیة القدیمة بنوعها وصورها النوعیة قدیمة بجنسها ای
ان کان قبل کل صورة صورة اخری لا الی اول لها واما الثالث
فهو قول الفلاسفة الذین کانوا قبل ارسطاطالیس کتالیس وانکسا

غورس

غورس وفیثاغورس وسقراط الی اخر کلامه ولنا معاشر الحق من
طریق العقل مضافا الی النقل الصحیح الثابت المتواتر ان حدوث ما
یتعلق به الفعل والخلق والایجاد بدیهی لا یحتاج الی دلیل وبرهان
وقد اشار الی ما ادعیناه علی ابن موسی الرضا علیه التحیة والثناء فی کلام
مع سلیمان المروزی متکلم خراسان قال فالذی یعلم الناس ان المرید
غیر الارادة وان المرید قبل الارادة وان الفاعل قبل المفعول وهو کلام
علیه السلم ایضا قال یا سلیمان الا تخبرنی عن الارادة فعل هی ام غیر فعل قال بلی
فعل قال فهی محدثة لان الفعل کله محدث واشار علیه السلم ایضا الی
بداهة حدوث العالم فی حدیث رواه الکلینی بقوله وذلک انه لو کان
معه شیء فی بقائه لم یجز ان یکون خالقا له لانه لم یزل معه فکیف یکون
خالقا لمن لم یزل معه الحدیث طویل اخذنا منه موضع الحاجة فان قیل
علی ما ادعیت لا یجوز ان یکون شیء من الاثر مع المؤثر فی بقائه بحیث
لا یفارقه فما یقول فی حرکة المفتاح التی هی مع المؤثر فی بقائه وهو حرکة
الید ولا تفارقها قلنا لا نسلم ان المؤثر فی حرکة المفتاح حرکة الید بل الحق
ان المفتاح فی الید بمنزلة جزء من اجزائها والمؤثر فی الحرکتین هو الا
نسان الذی یحرک یده ولا شک انه متقدم علی الحرکتین مقدما زمانیا
وان قیل فما تقول فی السخونة والبرودة فانهما فعلان للنار والماء بل
ولا ینفکان عنهما قلنا لا نسلم انهما فعلان النار والماء بل هما صفتان لهما
وفعلهما هو التسخین والتبرید وهما یصدران من النار والماء بعد عدمهما
وان قیل کیف تدعی الضرورة فی حدوث ما یتعلق به الفعل والایجاد
وقد ذهب جماعة من فحول الفلاسفة الی قدم العالم المعلول المفتقر
فکیف یتصور خفاء الضروری مع امثالهم قلنا لا یستبعد خفاء الضروری

على من ابتلى بالشبهات ومرض عقله بها وقد خفي على المشتغلين بها كثير من الضروريات
فمن يقلب سليم وجدهم كما وجدناهم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ثم اعلم ان من
زعم ان حدوث المعلول المجعول نظري استدلوا عليه بدليلين وهما عندي
شبهتان الأول ان الماهية الممكنة اما متصفة بالوجود الخارجي او بالعدم الخارجي
ولا تخلو منهما فان اوجدها الله وهي متصفة بالوجود الخارجي يلزم ايجاد
الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وان اوجدها وهي متصفة بالعدم ثبت
المطلوب والثاني انه ثبت ان فعله تعالى تبع للداعي والداعي لا يدعو الا الى المعدوم
فثبت سبق العدم على وجود العالم وهو مرادنا بالحدوث فان قيل ان المتقدمين
ما ادعيت من بداهة سبق العدم على وجود العالم ومن الدليلين المذكورين
ان العالم مسبوق بالعدم وهو اعم من الحدوث الدهري والزماني الذي زعمكم
اثباته وهو مذهب المليين خصوصا المؤمنين من المسلمين قلنا القول بالحدوث
الدهري قول محدث احدثه بعض انصار الفلاسفة من الفضلاء المتأخرين
وهو اعتقاد بين التهافت كما لا يخفى على من تدبر وتفكر ممن لم يمرض نفسه بالشبهات
فان حاصل هذا المذهب ان العالم مسبوق بالعدم من غير ان يتعقل امتداد
بين العالم المجعول المخلوق وبين جاعله وخالقه وان الزمان الذي هو مقدار
حركة الفلك الأقصى متناه ومع هذا لم يمكن ان يكون ازيد واطول مما خلق عليه
على ما صرح به في كتابه المسمى بالقبسات وهذا الاعتقاد ظاهر البطلان بين الفساد
فان العقل يحكم بالبديهة بالامتداد بين الخالق الجاعل وبين العالم المخلوق ا
المجعول بحيث لو كان قبل وجود هذا العالم جسم متحرك لكان يتقدر ذلك
الامتداد ويتميز تميزا او اياما معينة كالنهار والأسبوع والشهر والسنة وغيرها
فكذلك الامتداد بمنزلة المرفوع حركة الجسم بمنزلة الذراع وقد اشار الله سبحانه
الى هذا الامتداد بقوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة ايام

وبقوله

وبقوله
فقضيهن سبع سموات في يومين فانه لو لم يكن الامتداد كما اخترناه لم يكن
لستة ايام ليومين معنى وقول هذا الفاضل لم يمكن ان يكون الزمان اطول امتدادا
مما خلق عليه مع تناهي الزمان قول ظاهر الفساد بين البطلان فان امكان
زيادة المتناهي على ما خلق عليه من الأمور البديهية ولا يخفى ان قول هذا
الفاضل يستلزم لتناهي بقاء الله فانه على ما ذهب اليه من نفي الامتداد و
تناهي الزمان ليس لله اطول بقاء من الزمان المتناهي وما ليس باطول بقاء
من المتناهي متناه بالبديهة فيلزم ان يكون الله تعالى متناهي البقاء ثم
اعلم ان الامتداد الذي اعتبرناه ليس له وجود خارجي بل وجود عقلي ومنشأ
انتزاعه على ما ذهب اليه جماعة منهم ابو البركات هو الوجود وطعن صاحب
الاشراق عليه لسوء فهمه سخافة رايه وهذا كلامه في المطارحات بعد بيان
الزمان والدهر والسرمد المتطبب المسمى بابي البركات لما اراد ان يقول شيئا
في مسئلة الزمان جعل نصب هذه المسئلة من شهوة الوسوسة ما قال ان
الزمان هو مقدار الوجود ليت شعري اي مقدار له كم ذراع يمتد وعلى
كم ذراع ينطبق الا انه احتج بحجة من حجج العجب وهو تمسكه بما يقول الناس
بعضهم لبعض اطال الله بقاءك والوقت اعز من ان يضيع في الالتفات الى
مثل هذه الاشياء انتهى كلام صاحب الاشراق اقول حسب صاحب الاشراق ان
ابا البركات اثبت للوجود مقدارا وجوديا ولم يفهم ان مراده ان الوجود
منشأ انتزاع للامتداد وزعم ان ابا البركات تمسك بقول الناس وقلدهم
في الاعتقاد بان البقاء قابل للطول والقصر وطعن عليه بانه استخف بقوله ولم
يفهم ان مراده اثبات الامتداد ببداهة قابلية البقاء للطول والقصر بان اتفاق
دليل البداهة وقد اشار الى هذا المعنى الرضا عليه التحية والثناء بقوله بالذي يعلم
الناس ان المريد قبل الارادة الى اخر كلامه وقد تقدم انه قد صرح باتصاف

البقاء بالطول ابو جعفر الباقر عليه السلام في حديث طويل في بيان المعارف الالهية
رواه ابن بابويه في التوحيد وهذا موضع الحاجة منه ولا يجزم بطول البقاء
ثم لا يبعد ان يكون منشأ انتزاع الامتداد بعدم العالم لا يقال ان الامر
العدمي الذي لا يكون وهميا صرفا مخترعا لا بد ان يكون منشأ انتزاعه موجودا في
الخارج فلا يجوز ان يكون عدم العالم منشأ انتزاع الامتداد لانا نقول لا
نسلم لزوم كونه موجودا بل يكفي ان يكون منشأ انتزاعه امرا واقعيا وان كان
عدما محضا فان الوجدان الصحيح يحكم بامتداد العدم كما يحكم بامتداد الوجود
كعدم اليوم مثلا يحكم العقل بانه اكثر امتدادا من عدم الامس ان الروايات
الدالة على حدوث العالم متواترة بل فوق التواتر وينبغي ان نأتي ههنا ببعض
منها ومن تلك الروايات تواتر عن اصحاب العصمة عليهم السلام كان الله ولم يكن
معه شيء وفي توحيد ابن بابويه بسنده عن عبد الله بن مسكان قال سالت
ابا عبد الله عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل ان يخلق المكان ام علمه
عند ما خلقه فقال تعالى الله بل لم يزل عالما بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كوّنه
وكذلك علمه بجميع الاشياء كعلمه بالمكان وفيه وفي الكافي ايضا بسندهما عن ابي بصير
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما
احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع
والبصر على المبصر والقدرة على المقدور قال قلت فلم يزل الله متكلما قال ان
الكلام صفة محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم وبسنده
عن حماد بن عيسى قال سالت ابا عبد الله ع فقلت لم يزل الله يعلم قال
انى يكون يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل يسمع قال انى يكون ذلك ولا
مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال انى يكون ذلك ولا مبصر قال ثم قال

لم يزل

لم يزل عليما سميعا بصيرا ذات علامة سميعة بصيرة الحديث بيان هذا الحديث ان
مراد الامام عليه السلام من اول هذا الحديث نفي القدم وبيان حدوث وقوع العلم
والسمع والبصر والقدرة على المعلوم والمسموع والمبصر ومراده من اخر الحديث
بيان قدم الصفات المذكورة له تعالى فلا منافاة بين اوله واخره
بسنده عن جابر عن ابي جعفر ع قال ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره نورا
لا ظلام فيه وصادقا لا كذب وعالما لا جهل فيه وحيا لا موت فيه وكذلك هو
اليوم وكذلك لا يزال ابدا وفيه ايضا بسنده عن عبد الاعلى عن العبد الصالح موسى بن
جعفر عليه السلام قال ان الله لا اله الا هو كان حيا بلا كيف ولا اين ولا كان
في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع لكانه مكانا ولا قوي بعد ما كوّن الاشياء
ولا يشبهه شيء يكون ولا كان خلوا من القدرة على الملك قبل انشائه ولا يكون
خلوا من القدرة بعد ذهابه كان عز وجل الها حيا بلا حياة حادثة ملكا قبل ان
ينشئ شيئا ومالكا بعد انشائها الحديث بسنده عن فضيل بن سكرة
قال قلت لابي جعفر ع جعلت فداك ان رأيت ان تعلمني هل كان الله جل ذكره
يعلم قبل ان يخلق الخلق انه وحده فقد اختلف مواليك فقال بعضهم قد كان
يعلم تبارك وتعالى انه وحده قبل ان يخلق شيئا من خلقه وقال بعضهم انما معنى
يعلم يفعل فهو اليوم يعلم انه لا غيره قبل فعل الاشياء وقالوا ان اثبتنا انه لم يزل
عالما بانه لا غيره فقد اثبتنا معه غيره في ازليته فان رأيت يا سيدي ان تعلمني
ما لا اعدوه الى غيره فكتب ع ما زال الله عالما تبارك وتعالى ذكره وقد
روى الكليني ايضا هذه الرواية في الكافي عن فضيل بن سكرة عن ابي جعفر
وروى ايضا هذا المعنى في الكافي عن جعفر بن محمد بن حمزة عن الرجل ع
بادنى تغيير في العبارة وفي التوحيد ايضا خطبة طويلة لعلي بن موسى
الرضا ع هذا موضع الحاجة منها له معنى الربوبية اذ لا مربوب وحقيقة

الا ليهيته اذ لا مالوه ومعنى العالم ولا معلوم ومعنى الخالق ولا مخلوق وتأويل
السمع ولا مسموع ليس منذ خلق استحق معنى الخالق ولا باحداثه البرايا استفاد
معنى البرائية الى اخر الخطبة بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال
سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما كوّنه فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد
ما كونه وقد ورد هذا الحديث بادنى تغيير في الكافي وهذا عبارته قال سمعته
يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه
وفيه ايضا وفي الكافي عن ايوب ابن نوح انه كتب الى ابي الحسن ع يسئله عن الله
عز وجل اكان يعلم الاشياء قبل خلق الاشياء وكونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد
خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما كون فوقع ع بخطه
لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الا
شياء بسنده عن عبد الله ابن محمد عن علي ابن مهزيار قال كتب ابو جعفر
الى رجل بخطه وقرأته في دعاء كتب به ان يقول يا ذا الذي كان قبل كل شيء
ثم خلق كل شيء ثم يبقى ويفنى كل شيء الى اخر الدعاء الدنيا وفيه ايضا باسناده
عن جعفر بن محمد الاشعري عن فتح بن يزيد الجرجاني قال كتبت الى ابي الحسن الرضا ع
اسئله عن شيء من التوحيد فكتب الي بخطه قال جعفر وان فتحا اخرج الي الكتاب
فقرأته بخط ابي الحسن ع والحديث طويل وهذا موضع الحاجة منه عالم اذ لا معلوم و
خالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب واله اذ لا مالوه الى اخر الحديث
حديث سنده هذا موضع الحاجة منه والحمد لله الذي كان قبل ان يكون لا بوجد لوصفه
كان بل كان اولا كائنا لم يكونه جل ثنائه بل كون الاشياء قبل كونها فكانت كما كونها
علم ما كان وما هو كائن كان اذ لم يكن شيء ولم ينطق فيه ناطق فكان اذ لا كان
حديث مسنده عن جابر الجعفي عن ابي جعفر ع وهذا موضع الحاجة منه
ونور خلق الشيء من شيء اذ لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن
كان بل

كان الله ولا شيء معه فخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء وفيه
ايضا حديث سنده عن ابي عبد الله ع مشتمل على التمهيد هذا موضع الحاجة منه
الحمد لله الذي كان اذ لم يكن شيء غيره وكون الاشياء فكانت كما كونها وعلم ما كان
وما هو كائن وفيه ايضا حديث سنده طويل وهذا اخره وهو القديم وما
سواه محدث تعالى عن صفات المخلوقين علوا كبيرا حديث سنده
عن منصور ابن حازم عن ابي عبد الله ع قال قلت له ارايت ما كان وما هو
كائن الى يوم القيمة اليس كان في علم الله تع قال فقال بلى قبل ان يخلق
السموات والارض وفيه ايضا حديث سنده عن منصور ابن حازم قال
سالت ابا عبد الله ع هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله تع قال بل كان في علمه
قبل ان ينشئ السموات والارض وفيه ايضا بالاسناد عن عبد الله ابن
مسكان قال سالت ابا عبد الله ع عن الله تبارك وتع اكان يعلم المكان
قبل ان يخلق المكان ام علمه عند ما خلقه فقال تعالى بل لم يزل عالما بالمكان
قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه وكذلك بجميع الاشياء كعلمه بالمكان
باسناده عن ابي بصير عن ابي جعفر ع حديث طويل في المعارف الجمة
وهذا موضع الحاجة منه ولا قوي بعد ما كون شيئا ولا كان ضعيفا قبل
ان يكون شيئا ولا كان مستوحشا قبل ان يبتدع شيئا وفيه ايضا وفي الكافي
خطبة عن امير المؤمنين ع في بيان صفات الله في جواب رجل يقال له ذعلب
وهذه بعض عباراته كان ربا اذ لا مربوب والها اذ لا مالوه وعالما اذ لا معلوم
وسميعا اذ لا مسموع وفيه ايضا حديث طويل في تفسير قوله تعالى وكان
عرشه على الماء عن داود الرقي عن ابي عبد الله ع وهذه العبارة عن عبارته
ان الله عز وجل حمل دينه وعلمه الماء قبل ان يكون ارض وسماء او جن
او انس او شمس او قمر فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال

لهم من ربكم فكان اول من نطق رسول الله ص وامير المؤمنين والائمة صلوات الله
عليهم فقالوا انت ربنا فحملهم العلم والدين الى اخر الحديث حديث طويل
عن ابي صلت قال سال المأمون ابا الحسن علي بن موسى الرضا ع عن قول الله
عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على
الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا قال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء وا
لملائكة قبل خلق السموات والارض وكانت الملائكة تستدل بانفسها وبالعرش
والماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه على الماء ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا
انه على كل شيء قدير ثم رفع العرش بقدرته ونقله فجعله فوق السموات السبع
وخلق السموات والارض في ستة ايام وهو مستول على عرشه وكان قادرا
على ان لا يخلقها طرفة عين ولكنه عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة ما
يخلقه منها شيئا بعد شيء وتستدل بحدوث ما يحدث على الله عز وجل مرة
بعد مرة ولم يخلق العرش لحاجة به اليه الى اخر الحديث وفي الكافي حديث
طويل هذا موضع الحاجة منه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا
له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه وفي الكافي خطبة لامير المؤمنين
رواها اسمعيل ابن قتيبة عن ابي عبد الله ع وهذه بعض عباراتها الدال على
حدوده يخلقه وحدوث خلقه على ازله وفي الكافي ايضا حديث عن سهل بن
في التوحيد وهذه عبارته عالم ولا معلوم وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا
مربوب وفي الكافي ايضا بالاسناد عن منصور بن حازم قال سالت ابا عبد الله
هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله
قلت ارايت ما كان هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله قال بلى قبل ان يخلق
الخلق عن علي ابن محمد قال سئل العالم ع كيف علم الله قال علم
وشاء واراد وقدر وقضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه

كانت

كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره
كان القضاء وبقضائه كان الامضاء فالعلم متقدم المشية والمشية ثانية
والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء ولله تبارك وتعالى
البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالا
مضاء فلا بدا في العلم في المعلوم قبل كونه فالمشية في المنشا قبل عينه والارا
في المراد قبل قيامه الى اخر الحديث وفي الفقيه عن الباقر ع قال ما خلق الله
في الارض بقعة احب اليه من الكعبة ولا اكرام عليه منها ولها حرم الله
عز وجل الاشهر الحرم الاربعة في كتابه يوم خلق السموات والارض الى
اخر الحديث ووجه دلالة هذه الاخبار على الحدوث الزماني ظاهر لا
يحتاج الى البيان واطالة الكلام وتاويلها وحملها على الحدوث الذاتي
تلاعب بالدين وهو ابعد من تاويلات الباطنية للمسائل الدينية والشرايع
الاسلامية ومما يدل على الحدوث الزماني وثبوت الامتداد العقلي ما روي
ان عليا ع بعد ما قال سلوني فاني لا اسئل عن شيء دون العرش الا اجبته
فقام رجل وسال عن مسائل منها ومنها انه قال السائل يكم
مقدار ما لبث الله عرشه على الماء قبل ان يخلق الارض والسماء فقال عليهم
السلم اتحسن ان تحسب قال نعم قال لعلك لا تحسن قال بلى اني لاحسن ان احسب
قال ع افرايت لو كان صب خردل في الارض حتى سد الهواء وما بين
الارض والسماء ثم اذن لك على ضعفك ان تنقله حبة حبة من مقدار المشرق
الى المغرب ثم مد في عمرك واعطيتك القوة على ذلك حتى تنقله واحصيته
لكان ذلك ايسر من احصاء عدد اعوام ما لبث عرشه على الماء قبل ان
يخلق الارض والسماء الى اخر الحديث ان الفلاسفة ومن تابعهم
تبعهم استدلوا على القدم لشبهة ضعيفة ان القدم الذي لعقيدة ع

المتكلمون لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان لكن يقع المتقدم
في زمان والمتاخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم
العدم على العالم وهو ما سوى الواجب تقدم بهذا المعنى محال واما ثانيا فلان
هذا التقدم مخصوص بالزمانيات لان التقدم والتاخر عندهم على خمسة
انواع والمتقدم في الانواع كلها يجتمع مع المتاخر الا المتقدم الزماني فانه
لا يجتمع مع متاخره والاقسام الخمسة هذه التقدم بالعلية كتقدم حركة
اليد على حركة المفتاح وبالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وبالزمان كتقدم
الماضي على الحاضر وبالشرف كتقدم المتعلم على متعلم وبالوضع كتقدم الاقرب
على الأبعد   ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الأزلية وكل
ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن
العلة التامة فلزم تقدم الفعل والتقييد بالازلية لخروج الصفات الا
ضافية   انه لا يجوز ان يكون تعلقه تعالى بعدم ما ثم يوجد اذ العدم
الصرف لا تميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الأحوال
عن ايجاده في بعض حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الأحوال
من صدوره في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال او لا
صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة
ان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري اما ان يكون ازليا
او لا يكون الثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر الى مؤثر فيعود
الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون الامور المعتبرة في مؤثريته تعالى
في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة
ان الحادث الهاني يستدعي مادة ومحلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا
واما هيولي ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان نفسا
وكذا

وكذا يستدعي زمانا   فلان الحادث قبل وجوده ممكن والامكان
امر وجودي يستدعي محلا موجودا لامتناع قيام الامكان بنفسه وقيام
بالمعدوم وليس ذالك المحل نفس الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده
ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية بمعنى انه لا تعلق له به اصلا ولا امرا متعلقا
به اذا كان منفصلا عنه مباينا له كقدرة القادر الفاعل على ما توهم بعضهم
من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فان
قدرة معللة بامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن لامكانه وصحة
وجوده فلولا ان الصحة العايدة الى القادر لكان هذا تعليلا الى ذات
المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة العايدة الى القادر لكان هذا تعليلا
للشيء بنفسه ومتاخره عنه لتاخر المعلول عن علته فذالك المحل امر متصل
بالحادث اتصالا تاما وهو المادة ولابد ان يكون قديمة والا احتاجت
الى مادة اخرى واما استدلوه سبق المدة فيجيء بيانه في الجواب ان شاء الله
عن الاولى فبان نقول تقدم العدم على العالم تقدم بالزمان
ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس بل مرادنا به امتداد
ينتزعه العقل كما تقدم بيانه واما الجواب من الثانية فنمنع الملازمة في قوله
وكلما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته فانه يحتمل ان يكون وجود الممكن
في الازل ممتنعا بل يكون موقوفا على سبق العدم او لا يكون ممتنعا بل يكون
الأصلح سبق العدم ومضي قطعة من الزمان وعدم العلم بالمصلحة لا يستلزم
عدمها   هو الاحتمال الاول فان الطبع السليم يحكم بعدم مكان
ازليه الفعل والجواب من الثالثة فبان العدم الصرف وان لم يكن فيه
تميز ولكن العقل ينتزع من وجود الباري او من عدم العالم امتدادا
لو فرض فلك متحرك مع الله لم يزل تميزت ابعاض ذالك الامتداد فصارت

قطعة منها نهارا واخرى ليلا واخرى اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة فقدر
هذا الامتداد بهذه الاعتبار معلوم عند الله فيجوز ان يكون ايجاد العالم
في قطعة معينة ولا من ايجاده في غيرها عن الرابع باختيار الشق
الثاني وما ذكره في بطلانه باطل لاحتمال ان يكون ايجاد العالم مشروطا بسبق
العدم ومضي قطعة معينة من الامتداد الوهمي المسمى عندنا بالزمان وهذا
الشرط عدمي ولا يحتاج الى مؤثر فلا يلزم التسلسل على ما زعموه والجواب
عن الخامس بان الامكان امر اعتباري والامر الاعتباري لا يستدعي محلا
موجودا فكيف يجوز الاستدلال بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على
على محل موجود يقوم به بعضهم عن هذا الجواب بان مراد الفلاسفة
ليس ما يتبادر من ظاهر كلامهم بل المراد هم بالامكان هو الامكان الاستعدادي
لا الامكان الذاتي وبيان هذا الاجمال ان الفلاسفة حيث اعتقدوا ان الباري
فاعل موجب فعله مقتضى الذات ذهبوا الى ان الممكن على نوعين قديم وحادث
وزعموا ان الممكن ان كفى في صدوره عن الباري امكانه الذاتي فهو قديم دائم بدوام
الباري وان احتاج في صدوره الى شرط فلا يخلو ان الشرط قديما او حادث فان
كان ذلك الشرط قديما فهو ايضا قديم دائم بدوام الباري وان كان الشرط حادثا
كان الممكن المتوقف عليه حادثا ولكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث
اخر والا كان قديما وهلم جرا فيتوقف كل حادث الى ما لا نهاية له فتلك الحوادث
اما موجودة معا وانه باطل ببرهان التطبيق واما متعاقبة في الوجود يوجد
بعضها عقيب بعض فلا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المفروض
اولا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل يختص بالحادث الاول كان اختصاص
مجموع الحوادث بحادث دون حادث ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق ذلك
المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى

حادث

الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدع بتوسط ذلك
المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن لذلك المحل استعدادات متعاقبة
كل واحد منها مسبوق باخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط
للاحق ومقرب للعلة الموجبة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها ومقرب
المعلول الى الوجود بعد بعده منه وهذا الاستعداد الحاصل المحل فذلك الحادث
هو المسمى بالامكان الاستعدادي وانه امر موجود لتفاوته في القرب والبعد
والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد
العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم
الصرف فاذن هو امر موجودي وعلة الموجود هو المادة فلوجهين
احدهما ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض
تقدما ما لا يجامع المتقدم منه المتأخر وهو التأخر الزماني فيكون المتقدم
في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب والوجه الثاني ان عدم
عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى الحادث الا ما تقدم عدمه
على وجوده والتقدم ليس وجوده لعروضه للعدم ويحتمل ان يكون وجود
الشيء نفس عارضا بعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل الوجود كالعدم بعد
الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما يتمايزان بالقبلية والبعدية
ولا شك ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم
فالتقدم اذن امر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود لانه نقيض
اللاتقدم العدمي وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد من محل موجود يقوم
به ويكون معروضا بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث والجواب
عن استدلالهم هذا بان ما ذكر في بيان كون الحادث مسبوقا بالمادة مبني
على اصل فاسد وهو ان الله فاعل موجب ليس مختارا بل فعله مقتضى

فانه كالفاعل بالطبع مثل النار فان النار فانه يقتضي الاحراق بعرفه مايلاقيه
مما كان مستعدا للاحراق من غير تراخ كالقطن اليابس واما ماله وما ليس
بمستعد للاحراق فيتأخر احتراقه الى ان يستعد للاحراق كالقطن المبلول
فان احتراقه موقوف على استعداده للاحراق بجفافه وزوال بلته تعالى
عما يقول المشبهون علوا كبيرا بل الله سبحانه قادر مختار فعله تابع للمصالح العائدة
الى الخلق فيحدث الاشياء لا من شيء فلا يلزم ان يكون كل حادث مسبوقا
بمادة فلا يمتنع ان يحدث الله بقدرته واختياره شيئا من غير سبق مادة و
يحدث الاشياء منه لمصلحة علمها كما ورد   ان اول ما خلق الله الماء
وسنثبت ان شاء الله تعالى انه قادر مختار فعاله تابعة للمصالح والاغراض
وعلى تقدير تسليم الايجاب ونفي القدرة والاختيار فيكون وجود مشروطا
بتقدم العدم عليه فعلى هذا لا يلزم ان يكون الحادث مسبوقا بمادة وا
واستعدادات غير متناهية واما كلامهم في بيان وجوب كون الحادث
مسبوقا بالزمان فيبنى على تقدم امرا وجوديا وهو غير مسلم بل الحق انه
امر اعتباري ولهذا يعرض للعدم كما اعترفوا به والوجودي لا يعرض
للعدم ان قالوا سلمنا ان القبلية والبعدية على مبنيان اعتباريان
لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من
معروض سوى الزمان   هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك العرض
في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري
وهو امتداد الذي ينتزعه العقل من العدم الواقعي الازلي المستمر او من وجود
الله الازلي المستمر الذي باعتبار الاستمرار يسمى بقاء ويحكم العقل بانه لو كان
جسم متحرك مستمرا باستمرار العدم الازلي وهذا حكم صحيح يحكم به العقل بالبديهة وهذا الامتداد المنتزع العقلي باعتبار ان منشأ انتزاعه واقعي

وهما صرفا واختراعيا محضا كانياب الاغوال وبحر الزيبق وانما لنا بهذا الامتداد
المنتزع العقلي بمنزلة المزروع وحركة الافلاك بمنزلة الزارع فبهذه الحركة
يتميز ابعاض هذا الامتداد فيصير قطعه منه نهارا واخرى ليلا واخرى
اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة   ان القائلين بالحدوث
اختلفوا في مادة عالم الاجسام فذهب تاليس الملطي الى انه يكون من دخان
النار فقال ان تاليس اخذ من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان
مما سبحانه خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزائه فصارت ماء
ثم ارتفع بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق
منه الارض ثم ارساها بالجبال ونقل عن صاحب الملل والنحل انه قال ومن
العجب انه نقل عن تاليس ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابدع الجواهر كلها
من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله
تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت
السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب   وكان
تاليس الملطي انما تلقى مذهب من المشكاة النبوية يعني ما نقل من التورية وقال
اخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسماليس
انه الهواء وتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وذهب ابو
ابرقليطس انه النار ويكون الاشياء منها بالتكاثف والسماء من الدخان
وقال اخرون انه البخار ويكون النار والهواء منه بالتلطيف والماء
بالتكثيف وفي هذا المقام   اقوال اخر والقول الحق من بين هذه الا
قوال هو القول الذي تلقاه تاليس الملطي من التورية وهو القول المستفاد
من القرآن واحاديث اصحاب العصمة والطهارة عليهم السلم قال الله تعالى
في سورة حم فصلت قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين و

ويجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها
وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان
فقال لها وللأرض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضيهن سبع
سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح
وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم فهذه الآية تدل على ان السموات مخلوقة
من الدخان كما دل عليه التوبر وفي تفسير علي بن ابراهيم حديث طويل بسند
متصل عن الصادق وهذا موضع الحاجة منه فلما اراد ان يخلق الأرض امر
الرياح فضربت الماء حتى صار موجا ثم ازبد فصار زبدا واحدا فجمعه
في موضع البيت ثم جعله جبلا من زبد ثم دحا الأرض من تحته فقال
الله تبارك وتعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ثم مكث
الرب تبارك وتعالى ما شاء فلما اراد ان يخلق السماء امر الرياح فضربت
البحور حتى ازبدتها فخرج من ذلك الموج الزبد من وسطه دخان ساطع من
غير نار فخلق منه السماء الى اخر الحديث ومن خطب امير المومنين ع
المنقولة في نهج البلاغة خطبة يذكر فيها ابتداء خلق السماء والارض وخلق
آدم وهذا موضع الحاجة منها ثم انشأ سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء
وسكائك الهواء فاجرى فيها ماء متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على
متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة فامرها برده وسلطها على شده
وقرنها الى حده الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق ثم انشأ
سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام مربها واعصف مجراها وابعد منشاها
فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة موج البحار فمخضته مخض السقاء
وعصفت به عصفها بالفضاء ترد اوله على اخره وساجيه على مائره حتى
عب عبابه ورمى بالزبد ركامه فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق

فسوى

فسوى منه سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن
سقفا محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينظمها ثم
زينها بزينة الكواكب وضياء الثواقب فاجرى فيها سراجا مستطيرا
وقمرا منيرا في فلك دائر وسقف سائر ورقيم مائر ثم فتق ما بين
السموات العلى فملأهن اطوارا من ملائكته الى اخر الخطبة بيان ما
لعله يحتاج الى البيان الاجواء جمع جو وهو الفضاء الواسع والأرجاء
جمع رجا مقصور وهو الناحية والسكائك جمع سكاكة وهو الفضاء بين
السماء والارض والهواء المكان الخالي فاجرى فيها اي اجرى فيها طاميا
اي مترادا معظمه ومتراكما زخاره اي ممتلاء بعضه فوق بعض الزعزع
القاصفة اي الشديدة قرنها الى حده اي جعلها مقرونا الى حده بحيث
لا يتوسط بينهما جسم اخر اعتقم مهبها اي مثل هبوبها وادام مربها
اي اقامتها وملازمتها لتحريك الماء واعصف مجراها اي جريها واثناءها
وابعد منشاها اي مبدا نشوها الزخار اي شديد الامتلاء الساجي
الساكن المائر المتحرك عب عبابه اي علا معظمه ركامه اي متراكمه
في هواء منفتق اي خلاء واسع من كلامه عليه السلم في نهج البلاغة
كلام في بيان خلق السماء وهذا موضع الحاجة منه ونظم بلا تعليق رهوات
فرجها ولاحم صدوع انفراجها ووشج بينها وبين ازواجها وذلل للهابطين
بامره والصاعدين باعمال خلقه حزونة معراجها وناداها بعد اذ هي دخان
فالتحمت عرى اشراجها وفتق بعد الارتتاق صوامت ابوابها الرهوات
جمع رهوة وهي الفرجة المتسع الصدوع الشقوق ووشج بالتشديد
شبك والحزونة الصعوبة والاشراج جمع شرج بالفتح وهي عرى العيبة
التي تخاط بها ونداؤه لها حكم تكويني الالهية عليها بالكون والارتتاق

الشقاق وتشقق صوالت ابوابها قيل بالمطر وقيل كانت كرة واحدة فشق ما
بينها   هذه الروايات وغيرها من الروايات الدالة على ان اول ما خلق
ما خلق الله الماء تدل على حدوث العالم فان الافلاك اصلها من الماء
ان من الاعتقادات الباطلة السخيفة هو قول بعض فضلاء المتأخرين وهو
صدر الدين محمد الشيرازي في حدوث العالم وهذه عبارته العالم بجميع
ما فيه حادث زماني اذ كل ما فيه مائية مسبوق الوجود بعدم زماني بمعنى ان
هويته من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها
سبق زمانيا وبالجملة لا شئ من الاجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان او
عنصريا نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية والتشخص وهذا قول مأخوذ
من فصوص محيي الدين المغربي الاندلسي وبطلانه في غاية الظهور بل خلاف اللذي
والعقل ضرورة ولا احتاج ابطاله الى الاستدلال وطول المقال الموجب للملال
والحمد لله الكريم المتعال في الوجود والعدم   ان الناس اختلفوا في
تعريف الوجود فقيل انه بديهي فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل
هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا
كسبا وخطأ الاخيرين وصواب الاول لا يخفى على صاحب الفطرة الصحيحة والطبيعة
المستقيمة   اختلفوا في ان الوجود مشترك اشتراكا معنويا او
مشترك اشتراكا لفظيا   هو القول المنسوب الى الفلاسفة والمعتزلة
غير ابي الحسين وجماعة من الاشاعرة وهو القول الحق وهو ضروري لا حاجة فيه
الى دليل والتنبيه على هذا المدعى انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود
الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين جميع ا
قسامه اللتي لا ينقسم اليها لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال
مشترك قسمة الوجود الى ما ذكر ثم للاشتراك اللفظي كما نقسم العين الى الفوارة

والباصرة

لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه قسمة عقلية لا تتوقف على وضع و
العلم ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات ولا يمكن فيها الحصر العقلي ا
الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك
اللفظي كتقسيم العين فانه يتوقف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف
اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي   هو المنسوب الى القائلين بان
الوجود نفس الحقيقة في الكل وهو قول سخيف واسخف منه قول من قال
بانه مشترك لفظا بين الواجب والممكن مشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا
القول لم يذكره صاحب المواقف وقال السيد في شرحه وهذه السخافة
لم يلتفت اليه المصنف وقد ذهب الى هذا القول السخيف بعض الفضلاء والمعاصرين
وعلى ما نقل عنه اعتقد ان الوجود البديهي منفي عن الله سبحانه وقال
ان الوجود من الموجودات الخارجية ولكن تبعية الماهية فلو كان لله
وجود لزم التركيب وقال انه تعالى شئ وليس بشئ وموجود وليس
بموجود وحسب ان اطلاق الشيئية والوجود عليه تعالى ليس على سبيل
الاشتراك اللفظي واعتقد وان كل ما اشتهر انه اعتباري عقلي كالوجود
والوجوب والكلية والجزئية والجنسية والفصلية والفوقية والتحتية
والجوهرية والعرضية وغيرها من الاعتبارات موجودات عينية وامور
خارجية ولا ريب ان هذا الرأي في غاية الوهن لان كون امثال هذه
المذكورات عقلية من البديهيات فعلى هذا نفي الوجود عن الله سبحانه
ولا يلزم من اثبات الوجود والشيئية عنه تعالى مخالف لضروري الدين والا
خبار الواردة عن الائمة الطاهرين والعجب كل العجب انه استشهد على هذا المذهب
السخيف بقول الصادق ع حين قال له السائل فقد حد وثره اذا اثبت وجوده
فقال ع لم احده ولكنه اثبته اذ لم يكن بين الاثبات والنفي منزلة ولا شك

هذا الكلام يدل على خلاف مدعاه لان حاصل معناه انه لو لم يكن لله ثبوت لزم
نفيه لعدم المنزلة بينهما فاثبت ع بهذا الكلام له نعم ثبوتا هو مراد في الوجود
هذا المعنى في هذا الحديث بقوله الله وبالله وهو شيء بحقيقة
الشيئية وقد ورد في اثبات الوجود والشيئية له نعم على احاديث ما رواه
محمد ابن بابويه في كتاب التوحيد في باب الرد على الثنوية والملحدين بطوله
ونحن نذكر موضع الحاجة منه قال هشام فكان من سؤال الزنديق ان قال
فما الدليل عليه قال ابو عبد الله ع وجود الافاعيل التي دلت على ان صانعا
صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني علمت ان له بانيا وان كنت
لم تر الباني ولم تشاهده قال فما هو قال هو شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي
شيء الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية الى قوله قال السائل فقد حددته
اذا اثبت وجوده قال ابو عبد الله ع لم احده ولكن اثبته اذا لم يكن بين الاثبات
والنفي منزلة قال السائل فله انية ومائية قال نعم لا يثبت الشيء الا بانية
ومائية قال السائل فله كيفية قال لا لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة
ولكن لا بد من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه لان من نفاه انكره ورفع
ربوبيته وابطله ومن شبهه بغيره فقد اثبته بصفة المخلوقين المصنوعين
الذين لا يستحقون الربوبية الى اخر الحديث وفي كتاب التوحيد في باب
حدث العالم في حديث طويل بسنده عن امير المؤمنين ع في صفات الله
موجود ولا بعد عدم فاعل لا باضطرار قال بعد كلام سبق الاوقات
كونه والعدم وجوده والابتداء ازله وفي التوحيد في باب ادنى ما يجزي
من معرفة التوحيد روى مصنفه باسناده عن الفتح ابن يزيد عن ابي الحسن
ع قال سألته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا اله غيره ولا شبه له ولا
نظير وانه قديم مثبت موجود غير فقيد انه ليس كمثله شيء وروى فيه

بسنده

ايضا بسنده خطبة طويلة خطب بها امير المؤمنين ع بعد موت النبي ص
ببضعة ايام وذلك حين فرغ من جمع القران فقال الحمد لله الذي اعجز
الاوهام ان تنال الا وجوده ثم قال بعد كلام ان قيل كان فعلى تأويل ازلية
الوجود وان قيل لم يزل فعلى تأويل نفي العدم وروى ابن بابويه في توحيده
بسنده عن وهب ابن وهب القرشي عن ابي عبد الله الصادق جعفر ابن
محمد عن ابيه محمد ابن علي الباقر ع في قول الله تبارك وتعالى قل هو الله
احد قال قل اي اظهر ما اوحينا اليك ونبأناك به بتاليف الحروف التي قرأناها لك
ليهتدي بها من القى السمع وهو شهيد وهو اسم مكنى ومشار الى غائب والهاء
تنبيه على معنى ثابت والواو اشارة الى الغائب عن الحواس كما ان قولك
هذا اشارة الى الشاهد عند الحواس وذلك ان الكفار نبهوا عن الهتهم
بحرف اشارة الشاهد المدرك فقالوا هذه الهتنا المحسوسة المدركة بالابصار
فاشر انت يا محمد الى الهك الذي تدعو اليه حتى نراه وندركه ولا ناله فيه
فانزل الله تبارك وتعالى قل هو الله احد فالهاء تثبيت للثابت والواو
اشارة الى الغائب عن درك الابصار ولمس الحواس والله تعالى عن ذلك بل
هو مدرك الابصار ومبدع الحواس في التوحيد بسنده عن ابي
عبد الله ع ان للناس في التوحيد ثلث مذاهب مذهب اثبات
بتشبيه ومذهب النفي ومذهب اثبات بلا تشبيه فمذهب الاثبات
بتشبيه لا يجوز ومذهب النفي لا يجوز والطريق في المذهب الثالث اثبات
بلا تشبيه وروى ايضا عن ابي عبد الله ع قال بعد كلام رحمك الله
ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القران من صفات الله عز وجل
فانف عن الله البطلان والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود
تعالى الله عما يصفون ولا تعد القران فتضل بعد البيان وفيه ايضا بسنده عن

محمد بن عيسى عمن ذكره قال سئل ابو جعفر ع أيجوز ان يقال ان الله عز وجل
شيء قال نعم تخرجه من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه   بسنده عن
عيسى ابن عبيد قال قال ابو الحسن ع ما تقول اذا قيل لك اخبرني عن الله شيء
هو ام لا شيء فان قلت له فقد اثبت الله عز وجل نفسه شيئا حيث يقول قل
اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم فاقول انه شيء لا كالاشياء اذ
في نفي التشبيه عنه ابطاله ونفيه قال لي صدقت واصبت ثم قال الرضا ع للناس
في التوحيد ثلثة مذاهب نفي وتشبيه واثبات بغير تشبيه فمذهب النفي لا يجوز
ومذهب التشبيه لا يجوز لان الله عز وجل لا يشبهه شيء والسبيل في الطريقة
الثالثة اثبات بلا تشبيه   في الوجود الذهني لا شبهة ان للنار
مثلا لها وجود يصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار
هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار
او لا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واحتج مثبتوه
من الفلاسفة بوجوه وعندي انه بديهي لا يحتاج الى دليل لانا نعلم بالضرورة
ان فينا قوة دراكة يتصور ويميز ما له وجود في الخارج وما ليس له وجود في
الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين ويحكم عليها باحكام ونجد هذه الصور
في انفسنا ولكن لا نعرف نحو الحصول وكيفيته وهذا الحصول يسمى وجودا
ذهنيا ووجودا علميا ووجودا ظليا ويتصور المعاني والمفهومات المطلقة
ونحكم عليها وكيف ينكر عاقل في وجودها وثبوتها في الذهن ولكن لا يبعد
من الشيخ الاشعري ومن تبعه يحكم بوجودها في الخارج فانه جوز ما هو اعظم
وابعد لانه جوز الرؤية على الله مع كونه مجردا عن مكان لها عن الكون في
جهة وهكذا جوز ان نرى الروائح والاصوات والعين وان يرى اعمى لانه

يرى

لبس وهو مدينة مثلا في المغرب لم نصبين وهو مصر من امصار المشرق
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وانكار هذا الوجود انكار للبديهي
واحتج المنكرون وهم جمهور المتكلمين من العامة بوجهين   لو اقتضى
تصور الشيء وحصوله ذهنيا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا
لانا اذا تصورنا الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا
الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية
عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضدين
معا   ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا مما لا
يعقل   ان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود
ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما تقوم به هوية
الحرارة فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه ولا
الضدين لان تضاد احكام اعيان والهويات دون الصور والماهيات
وان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من
الاشياء العظيمة فان هوية الموجود بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا
واما مفهوماتها وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع
حصولها في الذهن اذ ليست بصفات تلك الهويات وبالجملة فالصور
الذهنية كلية كانت كتصور المعقولات او جزئية كتصور المحسوسات
مخالفة للخارجية في اللوازم وما ذكر امتناعه هو الحكم الخارجي
في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه ثلثة
مذاهب اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما يكون جزء الماهية
من الكل اي الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها من الكل او يكون نفس
الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير

لم يقل به احد فاعرف المذاهب فى ثلاثة احدها انه نفس الحقيقة فى الكل اى الواجب
والممكنات كافة وهو قول ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى المعتزلى وا
تباعهما وتمسكوا بوجوه ثلثة لو كان الوجود زايدا على الماهية كان الماهية من
حيث هى غير موجوده اى اذا اعتبرت الماهية فحد ذاتها مع قطع النظر عن جميع
ما هو خارج لم يكن موجوده فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فلزم حينئذ
من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذى هو الماهية بالوجود
وانه تناقض اذ يكون مهيه ح معدومة وموجودة معا من وجهين
النقض بسائر الاعراض الزايدة على معروضاتها فيقال لو كان السواد مثلا
زايدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم
اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود
وليس باسود معا وانه تناقض والثانى الحل وهو ان الماهية من حيث هى
لا موجوده ولا معدومة فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر
معها العدم كانت معدومة فلا يلزم التناقض انه لو كان خارجا
عنها لكان صفة قائمة بالماهية ولا شك فى انه صفة وجودية وقيام الصفة
الثبوتية بالشىء فرع وجوده فى نفسه ضرورة ولا شك ان الوجود امر ثبوتى
فلو كان الوجود صفة زايدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها
لها وجود فيلزم كون الشىء موجودا مرتين ولان الوجود المتقدم ان كان
عينه فيلزم تقدم الشىء على نفسه وان غيره فيعود الكلام فى ذلك الوجود
السابق بان يقال لو كان الوجود السابق نفس الماهية فثبت المدعى وان كان
غيرها فيكون صفة وجودية قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها
وجود ثالث فان كان نفسه يلزم تقدم الشىء على نفسه وان كان غيره يعود
الكلام فيه هكذا مرة بعد اخرى فلو لم يكن الوجود عين الماهية يتسلسل الوجودات

الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ان الضرورة التى ادعيتموها انما هى
فى صفة وجودية هى غير الوجود واما الوجود فالضرورة فيه على عكس
ذلك لانها تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود للزوم كون الشىء موجودا
مرتين وللزوم تقدم الشىء على نفسه او تسلسل الوجودات والتحقيق
فى الجواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة فى
الخارج فقيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة
فى الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو فى العقل وحده فلا يكون منحطا
فى ذلك الحكم الضرورى ان الوجود لو كان زايدا لكان له
وجود اخر ويتسلسل الوجودات والجواب المنع لان الوجود من المعقولات
الثانية فلا يكون موجودا فى الخارج فلا يلزم التسلسل وثانيها ان الوجود
نفس الماهية الواجب وزائد فى الممكن وهو قول الفلاسفة واتباعهم
وتمسكوا على زيادته على الماهية فى الممكن بما سبق فى المذهب الثالث
وتمسكوا على كونه نفس ماهية الواجب بانه لو قام وجوده بماهيته
لكان زايدا عليها فلها محتاجا اليها وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فلو
ثبت غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون
الواجب واجبا فتلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة مع تقدم ما ذاتا
على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود بالوجود وانه
محال لما مر من ان الوجود من لزوم كون الشىء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا
مرتين والتسلسل فى الوجودات انه لا نسلم لزوم الاحتياج والامكان
على تقدير الزيادة بل الحق انه لا يلزم لان الوجود من المعقولات الثانية
التى ليست من الامور الخارجية ولزوم الاحتياج والامكان على تقدير كونه من
الامور الخارجية وثالثها انه زايد فى الممكن لوجوه على الحقيقة فى الممكن والواجب

جميعا فهنا بحثان   انه زائد فى الممكن لوجوه اوجها وجهان الأول انه
لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معتدة اصلا بل كان بعد
هذا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيد فائدة معتد بها كقولنا السواد
سواد والوجود وجود والثانى انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية
لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لان الوجود مشترك لما مر دون الماهية
لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما تقول المتصوفة وان الكل
ذات واحدة متعددة بحسب الاوصاف كلام سخيف يحكم العقل بالبديهة
ببطلانه وسخافته وسيجئ انشاء الله بيان بطلانه وسخافته فى الخاتمة
والبحث الثانى انه زائد على الحقيقة فى الواجب واستدلوا عليه بوجوه
اوجهها ان الوجوب الذاتى اضافة يقتضى فى الواجب طرفين احدهما الماهية
والاخر الوجود لان الوجوب عبارة عن امتناع انفكاك عن الماهية
ان كلام القائلين بالعينية والزيادة لا يخلو من اجمال مع انهم اطالوا الكلام فى
تحقيق مذاهبهم فينبغى ان نأتى ببيان كاف شاف يتبين به ما اجملوا ويظهر
المذهب من بين المذاهب   لا يخفى على صاحب الفطرة الصحيحة ان
الوجود الذهنى ثابت وانكاره ناش عن بلادة تامة وغفلة عظيمة وكذا لا
يخفى عليه ان الوجود عن المعقولات الثانية والذى فى الخارج هو الا
الانسان وغيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة
فى الوجود واما الوجود والشيئية فلا تأصل لها فى الاعيان بل هما من المعقولات
الثانية التى تعرض المعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى
بها امر فى الخارج بما ذكرناه من ان الوجود من المعقولات الثانية التى لا يحاذى
فى الخارج ابن سينا فى الشفا   ان من لم يثبت الوجود الذهنى
كابى الحسن قال ان وجود الخارجى عين الماهية مطلق ومن اثبته قال

الوجود

الوجود الخارجى زائد على الماهية الممكنة وفى الماهية الواجبة اختلفوا
فالفلاسفة واتباعهم حكموا بالعينية وغيرهم حكموا بالزيادة فمن ادعى
ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه
ان مرجع كلام الأشعرى فى العينية الى هوية الوجود فى الذهن
فى الخارج واما نفيه فى الذهن فمن حيث نفى الوجود الذهنى واما نفيه
فى الخارج فمن حيث لم يثبت فى الخارج شئ سوى الماهية وذكر صاحب المواقف
فى بيان محل النزاع بين القائلين بزيادة الوجود والاشعرى القائل بالعينية
بعد ما ذكر الوجوه التى تمسك بها القائلون بالزيادة وهذه عبارته
مع الشرح والتحقيق ان هذه الوجوه التى استدل بها على كون الوجود
زائدا على ماهية الممكن انما يفيد تغاير المفهومين اى مفهوم السواد مثلا
دون تغاير الذاتين اى ذات الوجود وذات السواد والنزاع انما هو وقع
شراى فى تغاير الذاتين لا فى تغاير المفهوم فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد
هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول القائل ان ما تصدق عليه السواد من
الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اى للوجود
والسواد هويتان متمايزتان فى الخارج يقوم احدهما بالاخرى كالسواد
القائم بالجسم فان السواد هوية متمايزة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد
قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين
ما صدق عليه الأخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق
المطابق للواقع والا لكان الماهية هوية متمايزة فى الخارج مع قطع
النظر عن الوجود وكان الوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيام هذه الهوية
السواد فى الخارج كان الجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد
والسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج فكان لما

اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات
وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الأشعري وفحوى دليله لانه دليل يدل
على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة
اورد الشارح عليه بحثا واردا بحث لان ما ذكره يدل
على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود
الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود
كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق
عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية
خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا
في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد لم يكن لاحد
شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فا
الهوية الثابتة في الاعيان للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل
فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر
مسلم وان تلك الهوية ذات الوجود وهويته المعينة كما هي ذات السواد
وهويته ممنوع انتهى واما الفلاسفة القايلون بالوجود الذهني الذاهبين
الى ان الوجود من المعقولات الثانية المدعون للعينية فان كان مرادهم
بان الوجود عين ذات الواجب ما ذكره صاحب المواقف في تاويل قول
الاشعري بالعينية من ان مراد الأشعري بالعينية انه ليس في الخارج هوية
للوجود وهوية اخرى كما ذكرناه انفا فيرد عليهم ما اورد شارح المواقف
عليه وان كان مرادهم ان الوجود العام المشترك عين ذات الواجب
في الخارج فهو بديهي البطلان وان كان مرادهم ان وجوده الخاص الذي
هو الكون الكون المخصوص للواجب عين ذاته في الخارج فهو ايضا ظاهر

البطلان

البطلان لان الوجود الخاص بهذا المعنى من المعقولات الثانية فكيف
يجوز ان يكون عين ما كان من الاعيان الخارجية وان كان مرادهم وجوده
الذي من المعقولات الثانية ليس له منشا انتزاع سوى الذات وليس بازاء
الوجود شيء في الخارج فيلزم على هذا ان يكون وجود الممكن ايضا عين
ذاته فالفرق لا وجه له وان كان مرادهم بالوجود الخاص ذات الواجب
كما حسبه جماعة من المتاخرين وفسروا قولهم وجود الواجب عين ذاته
بمنزلة ذات الواجب عين ذات الواجب وهو كلام غير مفيد لا يصدر من ذي
راي سديد مع ان اطلاق الوجود على الذات ليس مطابقا للغة والعرف
ودليلهم الذي استدلوا به على عينية الوجود بان ان يكون مرادهم بالوجود
الذات وان كان مرادهم ان وجوده الخاص الذي هو من المعقولات الثانية
عين ذاته في الذهن اي العقل لا يميز في الذهن بين الماهية والوجود
فهو ظاهر البطلان فانا نعلم ان الموحد وغير الموحد يتصورون بهما
للصانع فيحكم بوجوده الموحد بالدليل البرهان وينفيه غير الموحد
نعم الفرق بين وجوده وماهيته فمذهب الحق في الوجود عند اصحاب
الفطرة الصحيحة من اصحاب الائمة الطاهرين عليهم السلام والمحققين ان الوجود
من المعقولات الثانية عامة وخاصة وزايد في الذهن على الماهية
وليس بزائد في الخارج شيء ففي الخارج لا عين الماهية ولا زائد عليها العدم
كونه في الخارج فان قيل على وجه المجاز وجود الواجب عين ذاته في الخارج
بمعنى نفي هوية الوجود في الخارج فهو بهذا المعنى عين الممكن ايضا فلا فرق
في ان المعدوم ثابت اولا على التفصيل بين اما ان يثبت
الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربع احتمالات
الى كل واحد منها طايفة الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا

واسطة ايضا وهو مذهب اصحاب الفطرة السليمة فانه ان نعلم انا
اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون والاول هو المعدوم في الخارج
والثاني هو الموجود في الخارج والثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة
امر ثابت وهو القول المنسوب الى الباقلاني وبعض المعتزلة واما الحرمين
اولا فرجع فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له
اما باعتبار ذاته لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره وتبعا له وهو
الحال وبتبعوه وعرفوه بانه صفة لموجود ولا معدومه والثالث المعدوم
ثابت ولا واسطة وهو المذهب المنسوب الى اكثر المعتزلة فالمعلوم
على رايهم ما لا تحقق له في نفسه بوجه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له
تحقق في نفسه بوجه ما هو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن
المعدوم ثابت والحال ايضا ثابت وهو القول المنسوب الى بعض المعتزلة
فيقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود
او يكون له كون بالتبعية وهو الحال وهذه الاقوال سوى ما اخترناه بينة
البطلان   في ان المعدوم شيء ام لا نقل عن غير ابي الحسن البصري
والى الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان
المعدوم الممكن شيء ويعني انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود
فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة
متحققة في الخارج والممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة
فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم
نفس تحقق فرفع الوجود رفع الحقيقة عندهم فلو تقررت الماهية منفكة
عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم
شيء بل قال الفلاسفة وان قالوا ان زيادة الوجود على الماهية الممكنة هو

مرتفع

ومذهب الحق انا نعلم قطعا بالضرورة ان المعدوم لا تقرر له والماهية
لا تفارق الوجود فلا يطلق عليه شيء لان الشيء يساوق الوجود ويساوقه
فهذه الدعوى عند اصحاب الفطرة الصحيحة لا يحتاج الى دليل فما استدل
به عليه من الوجوه تنبيهات ومما يبطل قول المعتزلة من النقل
خلقتك من قبل ولم تك شيئا   في بحث لفظي في معنى لفظ
الشيء قال الاشاعرة هو الموجود وقال الجاحظ والنصيرية من المعتزلة هو المعلوم
وقال ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث
وقال هشام ابن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة
هو حقيقة في الموجود سواء كان وجوده مجازا في المعدوم والحق
انه حقيقة في الموجود سواء كان وجوده خارجيا او ظليا علميا فان اهل
اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود وله قبل الموجود ليس
بشيء انكروه ولا يفرقون بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما
او عرضا   خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه حقيقة على المعدوم
قوله والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم وقوله ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا يدل على اطلاقه على المعلوم وينفي اختصاصه بالجسم
وما تواتر عن اهل البيت عليهم السلم من انه شيء لا كالاشياء وقول
لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث
في تميز الماهية عما عداها   ان لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هو
بها والحقيقة الجزئية تسمى هوية والحقيقة الكلية تسمى ماهية والانسانية
مثلا من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست موجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس
نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها الا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها ثابتا

فانها بمهمل خلوها عن المتقابلات اذ لابد لها من اتصافها بواحد من المتنا قضين
بل هذه الدليل الامور زايدة على ماهية الانسانية فتكون الانسانية مع
الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة
المهية اذا اخذت مع قيد زايد عليها سميت مخلوطة وبشرط شئ
ووجودها فى الخارج مما لا شك فيه واذا اخذت المهية بشرط الخلو عن
اللواحق سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد فى الخارج بالضرورة
وهل توجد المجردة فى الذهن قيل لا توجد لان وجودها فى الذهن
من العوارض والحق انها توجد فى الذهن لانك تحكم على المجردة باستحالة
الوجود فى الخارج ولا حكم الا بعد تصوره ووجودها فى الذهن ليس
من العوارض بل العوارض ما جعله الذهن لها ضدا واعتبره وصفا لها
واذا اخذت المهية من حيث هى مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض
والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين ونقل عن
افلاطون انه قال يوجد من كل نوع فرد عن جميع العوارض ازلى ابدى
يتطرق اليه فسادا اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل
والا لم يعرض له فتكون مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يمتنع
ان يكون قابلا لمقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له فى الخارج
بل يمتنع ان يكون موجودا فيه وما استدل به على مدعاه فى غاية الوهن
لان القابل للمقابلات المهية من حيث هى هى فانها فى حد ذاتها قابلة
للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من ماهية الانسانية يكون قابلا
تشخص زيد وعمرو فقررى البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين
متصفا بالصفات المتقابلة فى زمان واحد وان اراد بفرد منها المهية
المقيدة بقيد التجرد فان اراد المجرد بالقيود التى اعتبر تجريده عنها
ضرورة

ضرورى البطلان ايضا وما ادعى صاحب الاشراق فى تاويل كلامه ان
لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها امرا
من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبر ذلك النوع ويفيض
عليه كالاثر ويسماه رب النوع وهذا التاويل مع كونه فى غاية البعد
وغير محتمل له كلام افلاطون كلام سخيف ورأى ضعيف وقول بغير دليل
نشاء عن سخافة رأى قائله المهية اما بسيط لا تلتئم من عدة
امور يجتمع او مركبة تلتئم من عدة امور وينتهى المركبة الى البسيط والا كان
مركبا من امور لا نهاية لها وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل والخارج
ان فى مهية الموجودات الخارجية الممكنة المعلومة المعقولة المجعولة
المجعولة من البسايط والمركبات ثلثة مذاهب ان المعلولية
والمقولية والمجعولية تعلقت بمهياتها فى البسايط والمركبات
انها لم تتعلق بها مطلقا لا بمهيات البسايط ولا بالمركبات بل تعلقت
المجعولية لوجوداتها انها تعلقت بمهيات المركبات دون
البسايط والاول هو الحق بل هو من البديهيات عند اصحاب الفطرة
الصحيحة لانا نعلم بالضرورة ان الوجود من المعقولات الثانية وليس
فى الخارج مع المهية شئ يحاذى الوجود ونعلم بالضرورة لم يصله
فى الخارج عن الفاعل الجاعل الخالق غير نفس المهيات الموجودات
الممكنة وعوارضها الخارجية المتخصصة ولا يمكن ان يخفى هذه على صاحب
الطبيعة السليمة وكذا نعلم بالضرورة ان المهية الموجودة فى الذهن
مجعولة ولكن جاعلها القوة الدراكة التى تتصورها وكذا لجاعل الوجود
الوجود الذهنى من المعقولات الثانية هذه القوة العاقلة
بعض المتكلمين على مجعولية المهية مطلق بانه لو لم يكن المهية مجعولية

ارتفع المجعولية بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية
بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والمعروض ان لا شيء من الماهيات بمجعول فلا
يكون ح ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل
فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر   استدل عليه من ذهب اليه من
اصحاب الفطرة السليمة بانه لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن الانسانية
عند عدم جعل الجاعل الانسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا
وسلب الشيء عن نفسه محال بل بديهة   لا نم استحالته فان المعدوم في
الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الا
نسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية في الخارج ويكون صدق
السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال والمذهب
استدل القائلون بان البسيط لا يمكن ان يكون مجعولا لان شرط
المجعولية لانها فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لا يعرض
البسيط فانه كيفية نسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه
فلا يتصور عروضه له   ان الماهية البسيطة ماهية ووجود والامكان
يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود وعورض ايضا بانه لو صح ما ذكروه
لم يكن المركبات ايضا مجعولة اذ ليس المركب الا المجموع البسائط وانه يفضي الى نفي
المجعولية بالكلية وهم لا يقولون به فصل الماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة
ولا يمنع حملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد فانه لا يمكن فرض
اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهذا التعين غير الماهية وقد ا
ختلفوا في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها
هل هو موجود في الخارج ام لا والاول وهو مذهب المحققين وهو الحق
لانه جزء والمعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود
في الخارج

في الخارج بالضرورة   الا يرى ان الثاني ان اردت المتعين
معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزؤه بل هو عارضه ووجود المعروض
في الخارج لا يستلزم وجود عارضه الا يرى ان العمى العارض للموجودات
الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض
فلا نسلم ان المتعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف
يسلم انه مع معروضه موجود   ان المراد بالمتعين هو الشخص مثل
زيد ولا ريب لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده والا
يصدق على عمرو انه زيد فاذن الانسان مع شيء اخر تسميه المعين
ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم
في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل
اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز ان الا في الذهن
كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة فليس في الخارج موجودا
هو الماهية وموجود اخر هو المتشخص حتى يتركب منهما فرد منهما بل هنا
بل ليس هناك الا موجود واحد هو الماهية الهوية الشخصية وان العقل يفصلها
الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ولا تمايز
تمايزهما في الوجود الخارجي بهويات اذ لا تمايز بين الماهية والمتشخص ومن هنا
ظهر ان لا وجود في الخارج الا الاشخاص   الكلية ينتزعها العقل
تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها واما المتكلمون القائلون
بان التعين امر عدمي استدلوا على دعويهم بوجهين   انه لو كان التعين
وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامها
اليها فيلزم الدور   ان التعين كالفصل ينضم لا انه ينضم الى حصة منها
متميزة قبل الانضمام فيلزم الدور   لو كان التعين موجودا خارجيا

لكان معينا فان كل موجود خارجي لابد ان يكون متعينا في نفسه وكل واحد
من التعين مشارك للتعينات الاخرى في كونه تعينا وممتازا عنها بتعين آخر
فيتسلسل اذ ينقل الكلام الى ذلك التعين الآخر ان التعينات
متمايزة بذواتها المخصوصة ومفهوم التعين الكلي المشترك ينتزعه العقل
من التعينات الموجودة الجزئية المتمايزة والاشتراك في هذا الامر العرضي لا
يحوج الى ما به الامتياز ولا يخفى ان شبهتي المتكلمين المذكورتين مبنيتان
على كون التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا عنه وقد علمت انه
نفس الهوية الخارجية ذاتيا لا جعلا ووجودا في بيان بطلان
القول بوحدة اعلم انه ظهر مما بينت من حقيقة الوجود والماهية بطلان
مذهب المتصوفة المسمين بالوجودية القائلين بان الباري سبحانه وتعالى
ليس غير الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط التعين ولا بشرط اللاتعين
وليس هو بجوهر ولا عرض فان الجوهر له ماهية غير الوجود والعرض كذلك
وليس محتاجا في امتيازه عن العدم الى تعين لامتناع اشتراكهما في شيء
وليس متعينا بتمام عالم الارواح والاجسام بل هو مجموع العالم ونسبته الى
اجزاء العالم نسبة الكلي الطبيعي الى افراده ولا شك ان هذا القول كفر صريح
وشرك وضيع وقد ثبت بالدليل العقلي والنقلي ان ذات الباري شيء
بحقيقة الشيئية ولكن لا كالاشياء مباين لجميع الخلق ولا يشبه شيئا وقد بينا
سابقا ان الوجود ليس في الخارج شيء وهو غير موجود بل هو من المعقولات
الثانية ومن الامور الاعتبارية فلا يجوز ان يؤثر خالقا بارئا مصورا فعالا لما
يريد امريا كارها والكلي الطبيعي بالبديهة لا وجود له في الخارج وعلى تقدير
التسليم لا يترتب عليه الاثر في الخارج بل الاثر مترتب على الفرد والفرد لا يجوز
ان يكون اثرا للطبيعة الكلية لان الفرد هو الطبيعة من القيد بالضرورة

لا يجوز

لا يجوز ان يكون الشيء اثرا لنفسه لو كان الامر كما يقولون من ان
نسبته تعالى الى العالم كنسبة الكلي الطبيعي الى الافراد لكان الله شبيها بالـ
كليات الطبيعية وهو تكذيب لقوله تعالى ليس كمثله شيء وما تواتر عن
النبي والائمة صلوات الله عليهم في نفي التشبيه سبحانه تعالى عما يشركون ويلزم
ان يكون ذات الباري من البديهيات لان الوجود من اجلاها وهو
وهؤلاء مقرون ببداهتها ولذا قالوا انه تعالى من غاية الظهور قد خفي مع
مع انه قد علم من الدين ضرورة ان كنه ذات الباري لا يعرف احد سواه
ادعاهؤلاء الجهلة على هذا الكفر الواضح للكاشفة وزعموا ان هذا الا
عتقاد حصل لهم من طريق الكشف ولم ينكر عليهم في هذا الادعاء الجهلة والـ
والضعفة وجوزوا ان يكون الامر كما يقولون ان دعوى الكشف
في هذه الدعوى الكشف في ان ليس للعالم صانعا وفي ان الله ثالث ثلثة
وفي انه تعالى ليس بعليم وفي انه ليس بقدير تعالى ليس بعليم وفي انه ليس بعليم
وفي انه ليس بقدير تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ان جماعة
ممن جمع بين الفلسفة والتصوف لما راوا ان الوجود المطلق مفهوم كلي
لا يتحقق له في الخارج وله افراد غير متناهية والباري تعالى موجود في الخارج
وواحد لا يتكثر فيه اختاروا طريقة اخرى وهو انه تعالى واحد شخصي موجود
بوجود هو عينه والتكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بتكثر
الوجودات فانه اذا نسب الوجود الى الانسان صار موجودا واذا نسب الى
الفرس صار موجودا آخر وعلى هذا القياس وهذا القول على ما
حققناه باطل فانا بينا ان الوجود من المعقولات الثانية ينتزعه العقل من
كل ممكن متحقق في الخارج نعم هذا وحدة الوجود لا معنى له ويلزم على هذا
القول جواز نفي الموجود عن الله تعالى بل وجوبه مع ان اطلاق الموجود عليه

تعالى حقيقة من ضروريات الدين ويلزم ايضا ان يكون الوجود من اسمائه
تعالى والله سبحانه لم يسم به نفسه ولا نبيه ولا احد من اوصيائه صلى الله عليه
واله وقولهم موجود هو عينه ان كان مرادهم ان ذات الله عين الوجود
الذي هي فرد عليهم اكثر ما يرد على القائلين بالقول الاول وان كان مرادهم
ان ذات الباري على هذا النقل بل موجود حقيقة بوجوده الخاص و
ساير الموجودات بوجود ايضا الخاص فلم يلزم وحدة الوجود قال الفاضل
الشيرازي المدعو بصدر الدين في الشواهد بعد ما اختار في الوجود
طريقة محيي الدين وامثاله واتباعه ليس فيما ذكرنا تعطيل جماعة العلماء وسماه
ذوق المتالهين من كون موجودية الاشياء والمهيات بالانتساب الى الوجود
من معنى التوحيد اصلا ولا شيء من اذواق المتالهين لان معناه على ان
من الجاعل هي المهية دون الوجود وان المهية موجودة دون وجودها
الذي زعم انه اعتباري عقلي من المعقولات الثانية وقد علمت فساده
ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعم لكان كل من زعم ان الوجود الخاص
للممكن امر انتزاعي غير حقيقي وان الواقع في الخارج هو الماهية موحدا
توحيد العرفاء الالهيين ولله ان يدعي ما ادعى هذا الجليل ولا فرق
الا بتسمية الامر الاعتباري بالانتساب الى الجاعل حيث يكون وجود زيد
بمعنى انه زيد والامر فيه سهل على ان في هذا الاطلاق نظر انتهى كلامه
ثم عرفت بطلان وحدة الوجود بهذا المعنى وبالمعنى الذي اختاره هذا الفاضل
وسياتي بعد اثبات الله تعالى وتبيين جهة فسادها وبطلانها هيهنا
عبد الرحمن الجامي الذي هو من المتصوفة القائلين بوحدة الوجود ذهب
الى موجودية الوجود المطلق وان الواجب هو الوجود المطلق بان الوجود
موجود فانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء اصلا والتالي باطل فالمقدم

مثله

مثله بيان الملازمة ان المهية قبل انضمام الوجود اليها غير موجودة قطعا فلو لم يكن
الوجود ايضا غير موجود لا يمكن ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت الشيء
فرع لوجود المثبت له بالضرورة فاذا لم يثبت احدهما للاخر لم يكن المهية
معروضة للوجود كما ذهب اليه اهل النظر ولا عارضة له كما ذهب اليه القائلين
بوحدة الوجود فلا يكون موجود فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما عدا
الوجود والمراد بها ان ثبوت الوجود لشيء وهو غير صفة الوجود المثبت له
واما ثبوت الوجود لشيء فانما هو مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت
الوجود لا قبله ولا شك انه حين ثبوت الوجود له موجود بنفسه قلت الوجود
التخصيص والاستثناء انما يجريان في الخطابات الظنية لا العقليات
الصرفة لا سيما الضرورية من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان
انضمام امرين معدومين في الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بموجود خارجي
لا يجوزه العقل بل يحكم بامتناعه واما بطلان التالي فظاهر لا يحتاج الى
البيان فثبت ان الوجود موجود واذا كان موجودا وجب ان يكون
وجوده بنفسه والا تسلسل فيكون واجبا لامتناع زوال الشيء عن نفسه ويلزم
ان يكون حقيقة واحدة يلحقها تعدد التعين باضافتها الى المهيات ولا تعدد الواجب
وقد برهنوا على امتناعه انتهى كلامه عنه ما لك لو تأملت فيما بيناه من
ان الوجود من المعقولات الثانية وانه ليس بموجود في الخارج وليس بجاعل ولا
مجعول بل المجعول هو الماهية والجاعل هو الحقيقة المجهولة الخارجية التي ينتزع
منه الوجود ويمتنع ان لا ينتزع منه في وقت من الاوقات وهو معنى وجوب
الوجود وعرفت ضعف هذا الاستدلال وسخافته وبيانه انا نمنع الملازمة
الاولى وهو قوله لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء اصلا ثم نمنع الملازمة الثانية
في بيان الملازمة الاولى فان نسبة الوجود الى المهية ليس من ثبوت الشيء

للشيء فان الوجود ليس بشيء بل الوجود كون الشيء وحصوله امر شيء
فنمنع عموم قوله فان ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المثبت له ونقول الضروري
المسلم ان القيام على نحو قيام البياض بالجسم فرع لوجود المثبت له وقيام الوجود
بالماهية ليس على نحو قيام البياض بالجسم بل الوجود امر عقلي اعتباري ينتزعه
العقل من الماهية الواجبة الحاصلة ومن الماهيات الممكنة بعد مجعوليتها وتحققها
في الخارج وقوله التخصيص والاستثناء لا يجوزان في القاعدة العقلية اذا كانت
كلية بالضرورة او بالدليل وما نحن فيه ليس كذلك بل ما علم بالضرورة
بعض جزئياتها وهو ان يكون ثبوت الشيء للشيء على نحو قيام البياض بالجسم
فالتخصيص والاستثناء في امثال هذه القاعدة العقلية يجوز بلا شك
من راجع وجدانه الى اخره ايضا ضعيف فانه على ما بينا ان الوجود امر عقلي منتزع
من الشيء للتحقق في الخارج فليس من قبيل انضمام المعد ومبين في الخارج من
غير قيامها او قيام احدهما بموجود خارجي حتى يشهد العقل بامتناعه فلم يثبت
على ما بيناه من استدلال المنبه لكون الوجود موجودا واجبا وكون الممكنات
موجوده بانتسابها اليه فلم يثبت المدعى وهو وحدة الوجود مع ان قول الوجود
موجود مضطرب لان العقل يحكم بالبديهة ان الوجود غير الموجود ولا يحمل احدها
على الاخر وهو من جملة مروجي التصوف والقول بوحدة الوجود
في شرح الفصوص على ان الحق هو الوجود المطلق وهو واجب بوجوه
ضعيفة ينبغي ان ناتي بها ونجيب عنها اذكر اولا ان الوجود من حيث هو هو
اي لا بشرط شيء غير مقيد بالاطلاق والقيد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا
ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه
فيصير مطلقا ومقيدا او كليا وجزئيا وعاما وخاصا وواحدا وكثيرا من غير حصول
التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر لانه موجود في الخارج لا في موضوع
او ماهية

او ماهية لو وجدت لكانت لا في موضوع والوجود ليس كذلك وليس بعرض
لانه عبارة عما هو موجود في موضوع والوجود ليس موجودا بمعنى ان له وجودا
زائدا فضلا عن ان يكون موجودا في محل موجود بنفسه بعينه وذاته لا بامر اخر بل يقا
عقلا وخارجا وليس امرا اعتباريا لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين وهو الاعم
الاشياء باعتبار عمومه وانبساطه على الماهيات وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية
حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء ماهية وحقيقة فصدق في حقه ما قال
الخلق ما عرفناك حق معرفتك ولا يخفى ان كلامه هذا مناف لما سبق
من كلامه ولما سيجيء لانه يستفاد من كلامه هذا ان الله ماهية وحقيقة سوى
تحققه وانيته الذي هو الوجود لانه ليس للوجود معنى سوى التحقق
والانية والذي يستفاد من كلامه السابق انه ليس لله سوى الوجود حقيقة
وكذا يستفاد من كلامه الذي سيجيء من ان المراد بالوجود ما يقابل العدم
وليس هو شيء سوى الانية وان قطعنا النظر عن لزوم التناقض وقلنا ان
مراده بالوجود ماهية مجهولة ذات وجود كما يستفاد من كلامه ههنا فليس
ذلك قولا بوحدة الوجود لان الحق نعم على هذا التقدير موجود لا وجود
مطلق كما هو مذهب القائلين بوحدة الوجود وهو منهم بل من رؤسائهم
لا يخفى ان هؤلاء الضالين عن طريق الهدى خبطوا خبط عشواء ثم ذكر ان
قوام الاشياء بالوجود لان الوجود لو لم يكن شيء من الخارج فهو مقامها
بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في الرتبة ويظهر بصورها وحقائقها فلا واسطة
بينه وبين العدم كما لا واسطة بين الوجود والعدم مطلقا ولا ضد له
ولا مثل له لانهما موجودان متخالفان او متنافيان ثم قال فهو الواجب الحق
سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت
بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء وايجاده للاشياء ا

اختفاءه مع اظهاره اياها واعدامه اياها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره
اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك لله الواحد
القهار وكل شيء هالك الا وجهه وفي الصغرى بتحوله من عالم الشهادة
الى عالم الغيب او من صورة الى صورة في عالم واحد فالماهيات صور
كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته انتهى قوله ان قوام الاشياء بالوجود
الى قوله فلا واسطة بينه وبين العدم كلام سخيف فان المتبادر
منه ان الوجود الذي هو مقابل للعدم قوام للاشياء ولا ريب ان الوجود
المقابل للعدم معنى عقلي اعتباري منتزع من الماهيات المتشخصة فكيف
يجوز ان يكون قواما للاشياء وقوله فهو الواجب الحق يفيد ان الوجود
الذي في مقابل العدم هو الواجب لان الظاهر في فهو راجع الى الوجود
ولا ريب ان الوجود الذي في مقابل العدم امر اعتباري عقلي فيمتنع
ان يكون واجبا لما سبق من قوله واخفى من كل شيء وحقيقته كفر محض وقوله
وايجاده للاشياء واختفاءه فيها الى اخره كلام من لا عقل له ولا دين ولا
ايمان له ولا دين فانه قد علم من طريق العقل بداهة ومن الدين ضرورة
ان ما سوى الله تعالى ذوات متفصلة متباينة لذات الله تعالى وذات الله
شيء بحقيقة الشيئية ولكن لا كالاشياء ان من القائلين بوحدة
الوجود من المتأخرين الفاضل الشيرازي المدعو بصدر الدين صرح في
الاسفار والشواهد بان الوجود العام امر اعتباري عقلي ولكن له افراد حقيقية
عينية ووجود الواجب اصل الحقيقة الوجودية وغيره من الموجودات تجليات
وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وانه يدرك بجميع الحواس الظاهرة
والباطنة ولكن العرفاء عارفون بالادراك وغيرهم غير عارفين به وبطلان
هذه الاعتقادات وفسادها على من له ادنى معرفة بالدين

ويبين

وسيتبين ان شاء الله بطلانها وفسادها ومراده بالعرفاء القائلين بهذه المقالة
الباطلة الفاسدة ملاحدة الصوفية قال في الاسفار ان افراد
مفهوم الوجود ليست حقائق متباينة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها
بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية من افرادها
اذ الكلية والجزئية والعوارض الماهية الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا
ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين اخر كما
لا يحتاج في موجوديته الى وجود اخر لان وجوده ذاته وسيتبين من بحث
التشكيك ان التفاوت بين حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها انما يكون
بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود بما يلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات
والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص
لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع
الواسطة بين الكلي والجزئي غير معقول ولحوق التعينات والتشخصات لحقيقة
الوجود المتشخص بالذات بنفس ذاته ظاهر البطلان كما لا يخفى على اللبيب لا
ريب ان حقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا
خاصة وان كانت مشتركة بين الموجودات وقال هذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون
في العلم ولا يخفى ان هذا كلام ظاهر البطلان فان ما ليس بكلي لا يمكن ان يكون
مشتركا بالضرورة الوجود لا يمكن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة
مساوية له اذ تصور الشيء العيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حد العين
الى حد الذهن فهذا يجري من غير الوجود واما في الوجود فلا يمكن ذلك
الا بصريح المشاهدة وعين العيان دون اشارة الحد والبرهان وتفهيم العبارة
والبيان واذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا
مطلق ولا مقيد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات وما يوجد بهذه الماهيات

وعوارضها وهو في ذاته امر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا انها يحتاج في تحصله
الى حصة نوعية فصلي او عرضه مصنف او مشخص انتهى   ان اراد بالوجود
معناه الذي وضع له اللفظ وهو الكون والتحقق فهو من البديهيات بل هو
اجلاها فكيف لا يكون حاصلا في الذهن وان اراد به معنى مجهول الكنه غير معروف
عند اهل اللغة فاطلاق الوجود عليه ليس الا على سبيل المجاز فهو على هذا
التقدير ليس بوجود حقيقة بل هو ذات وجود قوله بل يلزمه هذه الاشياء
ظاهر البطلان لان العقل يحكم بان الامر المتشخص بالذات لا يكون له
مراتب يعرضه الاشياء المذكورة بحسب مراتبه وقوله وما يوجد به من المهيات
يفيد ان المهيات موجودة مع انه صرح بانها عقلية اعتبارية في عدة مواضع
شمول الوجود للاشياء ليس كشمول الكلي للجزئيات كما اشرنا بل
شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل المهيات سريان مجهول التصور
فهو مع كونه امرا شخصيا متشخصا بذاته متشخص لما يوجد به من ذوات المهيات
الكلية مما يجوز القول بانه مختلف الحقائق بحسب المهيات المتحدة كل منها بمرتبة
من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الاول الذي لا مهية له اصلا
بانه صريح الوجود الذي لا اتم منه وصرف الوجود المتأكد الشديد القوة الذي
لا يتناهى قوة وشدة بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فلا يحده حد ولا
يضبطه رسم ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم انتهى
قد صرح في الاسفار بان المهية امر اعتباري منتزع من الوجود نعم هذا القول
بان الوجود سار في هياكل المهيات غير معقول ويستفاد من كلامه هذا
ان الوجود مع كونه متشخصا له مراتب والمهيات المختلفة كل منها متحدة بمرتبة
من مراتبه وهو بديهي البطلان لان العقل يحكم بان الامر المتشخص الذي ليس
بكلي لا يمكن ان يكون له مراتب ومراده باتحاد كل من المهيات بمرتبة من مراتب
الوجود

الوجود نفي المهيات في الخارج كما صرح به في الاسفار والا كيف يمكن اتحاد
الشيئين الموجودين من الخارج بمعنى صيرورتهما شيئا واحدا   لانه
صرف الوجود وان كان مراده بالوجود ما وضع له اللفظ وهو المعنى البديهي
فكيف يجوز ان يكون ذات الباري صرف الوجود بهذا المعنى وحينئذ فقد بين السلم
كيف لا يحيطون به علما مع كونه من البديهيات وان كان مراده بالوجود شيء
مجهول الكنه يجوز فهو ليس الا صرف المهية وليس وجودا حقيقة وفي كلامه هذا
التصريح بان الوجود مع كونه متشخصا شامل للاشياء سار في هياكل المهيات
مقول بالتشكيك وهو ظاهر البطلان لان العقل حاكم بان غير الكلي لا يمكن ان
يكون شاملا للاشياء ومقولا بالتشكيك من لوازم الكلي فان المشكك هو الكلي
الذي يصدق على افراده بالتفاوت الناشئ من خصوصياته والوجود لا افراد له
ولا خصوصيات فلا يكون مشككا   في الاسفار على ان الوجود يعني
ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده
التي تثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل كل شيء بان يكون ذا حقيقة
كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود
بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذاتها موجودة بل بالوجودات
العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود الى آخر كلامه   اقول
هذا ضعيف لان قوله حقيقة كل شيء خصوصية وجوده ممنوع بل الحق ان حقيقة
الاشياء مهياتها المتشخصة والوجود منتزع منها وليس في الخارج ما يحاذيه
وقوله والوجود اولى بها من قبيل استدلال الفقهاء من الفروع
كما ان البياض اولى بان يكون ابيض كلام غير موجه فان البياض الذي
هو مبدأ الاشتقاق لا يصدق عليه الابيض المشتق منه
في الاسفار على عينية الوجود بقوله الموجود في الخارج ليس غير ذات المهيات

من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي يحكموا
بتقدمه على جميع الاتصاف ومنعه نظرياته العدم لا يجوز ان يعد مبدا ونحوها
عقليا والامر العقلي الذهني الانتزاعي لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على
الاتصاف بغيره من ذلك المنع والتقدم يعلم ان لحقيقة متحققه في نفس الا
مر هذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة
لا انها شيء متحقق كما اشار اليه اكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا
الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اتضح
بما ذكرنا قول بعض المدققين من يحكم بتقدم الوجود على تعليه المهيات غير صحيح
لانه ليس للوجود معنى حقيقي الا المعنى الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم
المهيات وظهورها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا المعنى الانتزاعي العقلي انتهى
اقول لا يتقدم الوجود على جميع الاتصاف ومنعه نظريات العدم على
ان الوجود لحقيقته في الخارج في غاية الضعف لانا نعلم قطعا بانه ليس في الخارج
ما يصلح ان يسمى بالوجود بل ليس سوى المهية المتخصصة المسماة بالهوية شيء
ولا استبعاد في ان يكون الوجود العقلي الانتزاعي الذي في مقابل العدم مانع من
طريان العدم ويكون الاتصاف به متقدما على جميع الاتصاف بل الحق ان المنع
من طريان العدم وتقدم الاتصاف من خواص الوجود بالمعنى المذكور
ان المهية الممكنة اذا كانت مجعولة متفرده ينتزع العقل منها الوجود المجعول له
ويمتنع من انتزاع العدم منها واذا لم يكن مجعولة ينتزع العقل منها العدم
وعدم كونه مجعولا لا يمنع من انتزاع الوجود منها بما ذكرناه اندفع ما
دفع به قول بعض المدققين وقد علمت انه غير الحقيقة والتحقيق لا انه شيء
متحقق نعم ان مراده بالوجود معناه البديهي الحقيقي لان التحقق عبارة
اخرى للكون والحصول وهذا ينافي بعض ما تقدم من كلامه

دا١سل

في الاستغناء عن تحقق الوجود في الخارج بما هذه عبارته
ولو لم يكن افراد حقيقية وراء الحصص بل لا اتصف بلوازم المهيات المتخالفة
الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن
عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى
من لوازم المهية ومن لوازم مراتب المهية المتفاوتة كمالا ونقصانا وحينئذ لابد
ان يكون من كل من الموجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود الا انها
كانت متخالفة المهية كما عليه المشاؤن او متخالفة المراتب كما رواه طائفة اخرى
اذ الكلي مطلقا بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت   هذه شبهة
ضعيفة والتحقيق انه ليس للوجود افراد حقيقية سوى الحصص ولا يلزم
ان لا يتصف الحصص بلوازم المهيات المتخالفة فانا نعلم قطعا بان الوجود
المنتزع يتصف حصصه بلوازم المهيات المتخالفة المتفاوتة لان الباري
باعتبار ان ذاته غير محتاج الى علة وجعل جاعل يتصف بالغنى ووجود
الممكن باعتبار ان ذاته المهيات المتخالفة التي ينتزع منها الوجود فلا يلزم ان
يكون للوجود افراد حقيقية ليصح الاتصاف بلوازم المهيات المتخالفة
ان الوجود بالقياس الى المهية ليس كالاعراض بالقياس الى
محالها واحلة في الاعيان وكذا من الاذهان فلا قابلية ولا مقبولية والا
يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشيء على نفسه وكون الوجود قبل الوجود
وغير ذلك الا ان العقل ان يلاحظ في الموجود معنيين مهية ووجودا
فاذا حلل العقل الموجود العيني او الذهني الى امرين فما بالمادة والصورة
اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفية هذا الاتصاف والقابلية ان للعقل ان
يلاحظ المهية ويجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لانه نحو وجود
ايضا تصح فاعلة القرعية من حيث انها تجريد وتخليط معا لانها تخلطه القابل

عن المقبول فتكون الهيئة مغايرة للوجود وهي تعينها بخصوص الوجود فيكون
ساحة معه فانظر ما اشمل ابتسا ط نور الوجود وما اوسع انبساط نوره يلزم
من نفسه اثباته انتهى   قوله هذا ينافي ما تقدم من قوله واما في الوجود
فلا يمكن ذلك الا بتصريح المشاهدة الى قوله واذ ليس له وجود ذهني ليس بكلي
ولا جزئي فانه يفيد ان الذهن لا يدركه ولا يتعقل الوجود وكلامه ههنا يفيد
ان العقل يلاحظ في الموجود معنيين ويحلل الموجود العيني او الذهني الى امرين
وكذا صرح فيما بعد ان الوجود للاشياء هو نفس كونها الاشياء   وهي بعينها
بخصوص الوجود كلام سخيف فان الماهية من حيث هي كيف يكون بخواص
الوجود   فها بالمادة والصورة اشبه منهما غير صحيح فانه كما لا شبه بين
الماهية والوجود وبين الموضوع والعرض لا شبه بينهما وبين المادة والصورة
لان على مذهب الحق المشهور ليس في الخارج سوى الماهية المتشخصة والوجود
امر عقلي منتزع منها وعلى مذهب المتصوفة الذي هو منهم ليس في الخارج
سوى الوجود والماهية امر اعتباري منتزع من الوجود بخلاف المادة والصورة
فانهما خارجيان   الاشراق السابع في نفي الحد عنه تعالى قد مر ان ذاته
صرف الوجود الذي لا اتم منه والوجود اعرف الاشياء وابسطها فلا معرف له
ولا كاشف فلا جزء له خارجيا ولا ذهنيا واذ لا ماهية له فلا جنس له ولا فصل فلا
حد له لتركيب الحد منهما غالبا وبساطته وما لا حد له فلا برهان عليه اذ الحد
والبرهان متشاركان في الحدود فذات الباري مما لا حد له ولا برهان عليه واما
صفاته واسمائه فلا امتناع في كون معانيها ذوات حدود وبراهين لانها
مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم الله ومعناه فهو جامع جميع
الاسماء برهانه جميع الحقائق الامكانية واقع في حده   تفريع عن
منه فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة معنى

الاسم

الاسم الظاهر وهذه ابحاث من محكم التي لا يمسها الا المطهرون   لا يخفى ان
قوله ان ذاته صرف الوجود الذي لا اتم منه والوجود اعرف الاشياء لا معرف
له ولا كاشف ولا شك ان الوجود الذي هو الاعرف هو الوجود العام
المنتزع فان اراد ان ذاته تعالى صرف الوجود بهذا المعنى العام فهو بين
البطلان بل كفر محض وان اراد ان ذاته تعالى صرف الوجود بالمعنى المجهول
الوجود اعرف الاشياء لا معنى له قوله اذ لا ماهية له كلام بلا تحقيق
بل الحق ان الباري شيء موجود فله ماهية ولا يلزم منه مفسدة التركيب
لان الوجود امر عقلي اعتباري لا ذاتي له حتى يلزم التركيب
ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات
وشئون الوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها
ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق
بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق
بالغير والفقر والفاقة والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق
فلا حقائق لها الا كونها توابع حقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا
شئونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها
وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال
بعد نقل عبارات لابن سينا وما اكثر ما زلت اقدام المتأخرين
حيث حملوا هذه العبارات وامثالها المرموزة من الشيخ الرئيس واترابه
واتباعه على اعتبارية الوجود ان لا فرد له في الماهيات سوى الحصص
فقد صرفوا الكلم عن مواضعها واني قد كنت شديد الذب عنهم من اعتبارية
الوجود وتأصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف انكشافا بينا ان الامر
بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين

وان المهيات المعبر عنها في عرف طايفة من اهل الكشف واليقين بالأعيان
الثابتة ما شمت رايحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا
الاتية ان شاء الله تعالى وسنعلم ان مراتب الوجودات الامكانية
التي هي حقايق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود
الواجبي جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات مراتبة بذواتها بل انما
هي شئونات لذات واحد وتطورات لحقيقة واحدة كل ذلك بالبرهان القطعي
وهذه حكاية عما سيرد ذلك مبسوطا ومحققا ان شاء الله تعالى وبالجملة فقد تبين
لك الان ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن
افراده ولوازمه عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء
المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراد لكن
الوجودات معان مجهولة الاسامي سواء اختلف بالذات او بالمراتب الكمالية
والنقصية شرح اسمائها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له ثم
يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والمهيات معان معلومة الاسامي
والخواص لا يخفى على ذي الفطرة الصحيحة السليمة ذوات الممكنات ذوات
منفصلة واثار البارئ عز وجل بل هي في ذواتها محض العلاقة والتعلق
بل هي ذوات علاقة وتعلق والعلاقة والتعلق من الامور العقلية فالحكم
بان الذوات الممكنة وهم وخيال او ظلال او عكوس المرايا خطا كخطا السوفسطائية
فالكل ثابت بالبرهان القطعي لم يقم برهان على ان حقايق الممكنات
اشعة واضواء للوجود الواجبي بل البرهان قائم على ان الممكنات اثار ومجعولات
للوجود الواجبي وهذا لا يستلزم وحدة الوجود الذي هو بديهي لكون
افراده ولوازمه امورا عينية كما ان الشيء كذلك الوجود بمعناه المصدري
لا يجوز ان يكون كالشيء افراده عينية لان الوجود بمنزلة الشيئية فكما لا يجوز
ان يكون

ان يكون افراد الشيئية عينية كذا لا يجوز ان يكون افراد الوجود عينية فقياس
الوجود بالشيء قياس المصدر بالمشتق وهو لا يجوز في كتاب الانفاس
يا اخا حقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو
عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان
المدرك ما هو وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك وعن التصديق بان المدرك
ما هو قد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان
المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه
البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء ليس
الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او خياليا او عقليا او
سواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء
والمتأخرين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة
بالوجود الحق القيوم وان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته
ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على
الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده
وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق لانه صريح ذاته بلا منتهى
سلسلة الممكنات فكل من ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد
ادرك البارئ وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى فظهر
وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل للكل احد من عباده ولا يلزم
من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته واما الادراك المركب سواء كان على
وجه الكشف والشهود كما يختص للاولياء والعرفاء او بالعلم الاستدلالي
كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته واثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع
مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطاء والصواب واليه يرجع حكم

الكفر والايمان والتفاضل بين الغرباء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول
فانه لا يتطرق اليه الخطاء والجهالة اصلا كما في الفارسية دانش حق ذواته
نظر نيست دانش اينست كان نكرنيست فاذن قد انكشف ان مدركات الحس
كمدركات ساير القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي من المحبوب
الاول والمقصود الكامل للانسان فنفيه سادة وينظر اليه وباذنه يسمع
كلامه وبانفه يشم رايحة طيبة لا على وجه القول المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح من تقدس ذاته عن الا
مكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق عليه
اهل الكشف والجهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات
بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم المسبحون له شاهدون لجماله يسمعون
لكلامه الى اخر كلامه اعلم ان الحنابلة افترقوا فرقتين فرقة منهم المجسمة
القايلون بالجسم وفرقة اخرى المتصوفة القائلون بان البارئ يدرك بالحواس
مع انه ليس بجسم كما اختاره هذا الفاضل وهو مذهب بعض الدين واعلم وانباع
وبطلان كلا القولين في اعلا درجة الظهور بل جميع الموجودات بالمعنى
الذي ذكرناه عقلاء يمكن ان يقال ان هذا القول ابعد مما اختاره
ابو الحسن الاشعري من تجويز رؤية الله مع تجرده ورؤية الروايح والاصوات
ونحو بزاعم الاندلس وهو من مداين المغرب بقيصين وهو مدينة من مدن
المشرق والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم الموجودات عقلاء
عارفون بربهم ليس بكلام ذي لب لانه من الضروريات الدينية والبديهيات
العقلية ان الجمادات ليست بذوات حيوة ومعرفة وعقل بل تسبيحها دلالتها
ولا يخفى ان هذه العقيدة من عقايد محي الدين العربي حيث قال في فص
الحكم في نص حكمة عليه في كلمة ايوبية ان سر الحيوة سرى في الماء فهو اصل

العناصر

العناصر والاركان ولذلك جعل الله من الماء كل شيء حي وما ثم شيء الا
وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا تفقهون تسبيحهم
الا بكشف الهي ولا يسبح الا حي فكل شيء حي فكل شيء الماء اصله ثم ردي الا
مفاد بقول المشهور بين المتصوفة بان الواجب هو الوجود المطلق
وهذه عبارته ان الاولى على السنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب
هو الوجوب المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر
ولا ماهية موجودة بالموجود ومع الوجود تعليلا او تقييدا لما في
ذالك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود
الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود
وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل
موجود بحيث الف الف ذوات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان
الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا يحقق لها في الخارج
ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص
الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا يحقق له الا في ضمن الخاص نعم
اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون
العين واما اذا كان عارضا فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل موجود
في الواجب يمتنع عدمه وما يمتنع هو واجب تعالى لا فرق بين ما بالذات وبالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته
وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب
لسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعاملية وغيرها فان قيل
بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه ممتنع اتصاف الشيء

بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود على ما بالاشتقاق مثل
مثل انوار الوجود معه وم كيف واتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق
العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان
طائفة من القائلين بوحدة الوجود بان الوجود واحد شخصي والتكثر في
الموجودات وابطل هذا القول ايضا في الاسفار وهذه عبارته طائفة
ان موجودية الواجب بكون ذاته تعالى وجودا خاصا حقيقيا وموجودية
الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود
عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر وجوداتها فاذا
نسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجودا اذا نسب الى الفرس فوجود
اخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او
الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد وجود عمر
وقوله البر زيد والعمر فمفهوم الوجود حينئذ اعم من الوجود القائم بذاته
الى قوله ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتألهين من الحكماء القول
بوحدة الوجود بجميع معانيه باطل وبطلانه قد علم من الدين ضرورة ولا يحتاج
الى بسط الادلة العقلية والنقلية ولكن تيمنا وتبركا نأتي ببعض الاخبار
الواردة من طريق الائمة الاطهار عليهم السلم روى ابن بابويه من توحيده باسناده
عن عمر بن اذينه عن ابي عبد الله ع في قوله عز وجل يكون من نجوى ثلثه
الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو
معهم اينما كانوا هو واحد احدي الذات باين من خلقه وبذاك وصف
نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم
لا بالذات بسنده عن ابي جعفر قال سالت ابا عبد الله ع

عز قوله

عن قول الله عز وجل وهو الله في السموات والارض قال كذلك هو في
كل مكان قلت بذاته قال ويحك ان الاماكن اقدار فاذا قلت بذاته انه ان
تقول في اقدار وغير ذلك ولكن هو باين من خلقه محيط بما خلق علما و
قدرة واحاطة وسلطانا وليس علمه بما في الارض باقل مما في السماء لا يبعد
منه شيء والاشياء له سواء علما وقدرة وسلطانا وملكا واحاطة
في توحيده في باب صفات الذات حديثا طويلا هذا موضع الحاجة
منه ولا تدرك معرفة الله الا بالله والله خلو من خلقه وخلقه خلو منه
ووجه الدلالة في هذه الاخبار ظاهر لا يحتاج الى البيان ان القول
بوحدة الوجود لم يظهر ولم يشتهر الا من قبل محي الدين محمد بن العربي
الاندلسي الحنبلي واتباعه وكان هذا الرجل في غاية سخافة العقل وضعفه كما
سيظهر من كلامه واما المتقدمون من المتصوفة كان يزيد والحلاج وامثا
لهما فالظاهر من اقوالهم ان بعضهم كانوا قائلين بالاتحاد وبعضهم بالحلول
فعلى هذه الاعتقاد الضعيف والمذهب السخيف كان ابو يزيد البسطامي
يقول ليس في جبتي سوى الله ولا اله الا انا وكان يقول الحلاج انا الله وانا
الحق ان محي الدين الذي هو في الحقيقة مميت الدين قد شهر القول
بوحدة الوجود بين ضعفاء المسلمين بمكره وخدعه كان يلبس لتسخير العوام
وامثالهم العوام من طلبه ويروج الباطل ويدعي انه راى النبي صلى الله عليه
واله في النوم وكان معه كتاب يقال له هذا الكتاب فصوص الحكم خذه واخرج
به الى الناس ينتفعون به فصنف كتابا مشتملا على انواع الكفر والزندقة من
انه خاتم الاولياء وان جميع الانبياء والاولياء اخذوا العلم منه والنبوة من
مشكاته وانه صاحب النبوة العامة وان جميع الانبياء اتوه واجتمعوا عنده
لتهنئته بختم الولاية وانه لم ياكل ولم يشرب تسعة اشهر وكلما وضعوا عنده المائدة

حمه الله تعالى له اناكل وتشاهدني فكان يسمن من غير اكل وشرب وكان من
دعاويه الباطلة الفاسدة دعوى وحدة الوجود نصدق فيما ادعاه جماعة
كثيرة من السفهاء والضعفاء وكذبه وحكم بكفره جماعة من الاذكياء والعقلاء
فينبغي ان ناتى هنا ببعض كلماته الدالة على كفره وحماقته وسفاهته وتقدم عماه
التي انخدع السفهاء بها ونبين وجوه كفره وخدعه لعل من لم ينخدع بعد يخلص
من وساوسه لسلم مطالعه كلامنا من الانخداع ومن انخدع وصل من طرق
الضلال   في كتابه الموسوم بفصوص الحكم بعد اتمام الخطبة اما بعد
فاني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله في مبشرة اريتها في العشر الاواخر من
المحرم لسنة سبع وعشرين وستمائة   وهو القيصري تمهيد عذر لا
ظهار هذا الكتاب الى الخلق فان الاولياء امناء الله تعالى والامين لا بد له
من ان يحفظ الاسرار التي ائتمن عنده ويصونها عن الاغيار كما قال يقولون
خبرنا فانت امينها وانا اذخرهم بامين اللهم الا ان يؤمروا باظهارها فحينئذ
يجب عليهم الاظهار والاخبار انتهى كلام الشارح انظر ايها اللبيب الى عقل هذا
الشارح كيف صدق هذا المدعي الكذاب واعتقد انه من اولياء الله وامنائه
من غير دليل وبرهان المثل بمجرد دعوى وبيده صلى الله عليه وآله وسلم
كتاب فقال لي وهذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون
به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله واولي الامر منا كما امرنا فحققت الامنية
واخلصت النية وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حده لي
رسول الله صلعم وآله من غير زيادة ونقصان وسالت الله ان يجعلني في
جميع ما يرقمه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالالقاء السبوحي
والنفث الروحي في الروع النفسي بالتاييد الاعتصامي حتى اكون مترجما
لا متحكما ليتحقق من يقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب انه مقام التقديس

المرة

المرة عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس وارجو ان يكون الحق
تعالى لما سمع دعائي قد اجاب ندائي فما القي الا ما يلقي الي ولا انزل في هذا
المسطور الا ما ينزل به علي ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث ولا
حرثي حارث من الله فاسمعوا والى الله فارجعوا واذا ما سمعتم ما اتيت
به فعوا ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوه ثم منوا على طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا   الرؤيا المبشرة التي ادعاها
هذا الرجل الضال المضل كذب محض وافتراء صرف اختلقها ترويجا له
عاويه الباطلة وجلبا لقلوب الجهلة   انه لم يتعمد الكذب يحتمل ان
رأى الشيطان ولكن لضعف بصيرته لم يفرق بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله
كما لم يفرق في اليقظة بين الحق والباطل   ان المعنى الذي ادعاه
هذا الرجل الخداع انما معنى النبوة وان نفاها ظاهرا عن نفسه خوفا
من القتل   في فص حكمة قدرية ان النبوة عنده على نوعين
النبوة العامة ونبوة التشريع وهو ناف للثانية عن نفسه دون الاولى
حيث قال واعلم واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع
ولها الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة ثم قال بعد كلام وهذا
الاسم اي الولي باق جار على عباد الله دنيا واخرة فلم يبق اسم يختص به العبد
دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطيف بعباده فابقى
لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها فادعى هذا الرجل المفسد ان اكثر
وضع الشريعة ختمت على النبي صلعم والنبوة العامة التي هي اخذ المعارف
والاحكام والعلوم الغيبية من المعدن الذي ياخذ منه الملك باقية
وادعى اتصافه بهذه النبوة ويجيء كلام الدال على ما نسبنا اليه
وزعم ان ما سطره في كتابيه الفصوص والفتوحات من كلمات الكفر من الا

نباء التى اوحى اليه واشار الى هذا بقوله فما القى الا ما يلقى الى ولا انزل فى هذه
المسطور الا ما ينزل به فان هذا صريح فى ان ما اتى به فى نصوصه نزل عليه
من الله تعالى ويريد ما قلناه قوله بعد ذلك فمن الله فاسمعوا والى الله فا
رجعوا فاذا ذكروا   ما كفروه به ومما حكموا به على كفره قوله فى فص
حكمة الهية فى كلمة ادمية وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى به
يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمى انسانا فانه به نظر الحق الى الخلق فرحمهم
فهو الانسان الحادث الازلى والنشء الدائم الابدى وهذه العبارة تدل على كفره
من وجهين   انه اعتقد ان ذات الله الذى مباين للذوات بمنزلة العين
والانسان بمنزلة انسان العين وهو البصر ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر
انه اعتقد ان الانسان حادث ازلى وهذه العقيدة كفر من غير شك ومما كفروه
قوله فى هذا الفص فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا واذا
شهدنا شهد نفسه ووجه دلالة هذه العبارة على كفره ظاهر ومما يدل على كفره
وضلاله وجهله وسفاهة رايه كلامه فى فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية
المحقق يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت
حقائقها وكثرت انها عين واحدة فهذه كثرة معقولة فى واحد العين فتكون
التجلى كثرة مشهودة فى عين واحد كما ان الهيولى تؤخذ فى حد كل صورة مع
كثرة الصور واختلافها فهى ترجع فى الحقيقة الى جوهر واحد وهو هيولاها
فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه   ذكر فى الفص ان العالم كلها
اعراض تتبدل مع الانفاس ولا يعرف هذا التبدل اهل النظر والفكر
لكن قد عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض وعثرت عليه الحسبانية
فى العالم كله وجهلهم اهل النظر باجمعهم ولكن اخطا الفريقان اما خطا الحسبانية
فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم باسره على احدية عين الجوهر
المعقول

بالمعقول الذى يقبل هذه الصورة ولا توجد الا بها كما لا تعقل الا به فلو قالوا
بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى الامر واما الاشاعرة فما علموا ان العالم
كله مجموع اعراض فهو يتبدل فى كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين
بعد كلام واما اهل الكشف فانهم يرون ان الله تعالى يتجلى فى كل نفس
ولا يكرر التجلى ويرون ايضا شهودا ان كل تجلى والبقاء لما يعطيه التجلى
الاخر فافهم ووجه دلالة هذه الكلمات على كفره ظاهر فانه يعتقد
ان الله سبحانه عين واحدة والكثرة تعرضها بحقيقة الاشياء الكثيرة واحكامها
ولا شك ان هذا الاعتقاد يخالف لما علم من الدين ضرورة من كونه تعالى
مباينا لجميع المخلوقات   منها ايضا ان العالم كلها تتبدل مع الانفاس
ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر وزندقة لانه يستلزم ان من عصى فى وقت
ثم تاب فى وقت اخر ان يكون التائب غير العاصى وهو يخالف لما علم من
الدين والعقل ضرورة ومما يدل ايضا على كفره وضلالته   فى فص
حكمة امامية فى كلمة هارونية وهذه عبارته كان عدم قوة ارداع هارون
بالفعل ان ينفذ فى اصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه
حكمة من الله ظاهرة فى الوجود ليعبد فى كل صورة وان ذهبت تلك الصورة
بعد ذلك فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقى نوع من
الانواع الا وعبد اما عبادة تاله واما عبادة تسخير ولا بد من ذلك لمن عقل
ووجه دلالة هذا الكلام على كفره انه يدل ان الله سبحانه لم يسلط هرون
على السامرى حتى حمل الناس على عبادة العجل لانه تعالى اراد ان يعبد فى كل
صورة ولا شك ان هذه العقيدة كفر يخالف لما علم من الدين ضرورة ومما
يدل على كفره وضلالته   فى هذا الفص يعنى هرون ان يتبين ذلك
الفرقان البين فكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبده اصحاب العجل

لعلمه بان الله قد قضى ان لا يعبد الا اياه وما حكم الله بشيء الا وقع فكان عتب
موسى اخاه هرون موسى لما وقع الامر في انكاره وعدم اتساعه فان
العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فكان موسى يربي هرون
تربية علم وان كان اصغر منه في السن انتهى كلامه ووجه دلالة هذا الكلام
على كفره انه   ان موسى لم يعاتب اخاه هرون على ان قومه عبدوا
العجل بل عاتبه على انكاره عليهم في عبادة العجل ولا شك ان هذه العقيدة
كفر ومخالف للدين ضرورة ومما يدل على كفره وضلاله قوله في فص حكمة مهيمية
في كلمة ابرهيمية فيحمدني واحمده ويعبدني فاعبده ووجه الدلالة ظاهر ومما
يدل على كفره وضلاله قوله في فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية وهذه عبارته
فنقول ان الاعطيات اما ذاتية واسمائية فاما المنح والهبات والعطايا
الذاتية فلا يكون ابدا الا عن تجلي الهي والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد
المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما
رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد
اذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا
فيها فابرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له انه ما رآه وما ثم مثال
اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلي من هذا واجهد في نفسك عندما ترى
الصورة من المرآة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك
مثل هذا في صور المرائي ذهب الى ان الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة
وهذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا اليه   هذا في
الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق
فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما
بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته

اسماه

اسماءه وظهور احكامها وليس سوى عينه فاختلط الامر وانبهم فمنا من جهل
في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل مثل هذا وهو
اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت وهذا هو اعلى عالم بالله وليس هذا العلم الا
الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكوة خاتم الاولياء فان
الرسالة والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان والولاية لا تنقطع
ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم
الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من
التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه
يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد
ما ذهبنا اليه في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم   ان يكون
له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتبة العلم
بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق
ما ذكرناه ووجه دلالة هذه العبارات على كفره انه جوز تجلي الذات وادعى
مع انه قد علم من الدين ضرورة انه تعالى لا يدرك بالابصار الظاهرة والباطنة
ثم ادعى ان جميع الاولياء والانبياء حتى خاتم الانبياء صلى الله عليه واله
يأخذون العلم بالله منه ويقتبسون من مشكاته ولا شك ان هذا القول كفر
بل لا شك ان الشك في كفر قائله كفر ومما يدل ايضا على كفره ترجيح نفسه على
خاتم الانبياء صلعم واله في هذا الفص وهذه عبارته ولما مثل النبي صلى الله
النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله
تلك اللبنة غير انه صلى الله عليه لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما خاتم الاولياء
فلا بد له من هذه الرؤيا فيرى ما مثله به رسول الله صلعم واله وسلم ويرى في
الحائط موضع لبنتين واللبنتان من ذهب وفضة فلا بد ان يرى نفسه

تنطبع في موضع تلك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تلك اللبنتين فيكمل الحائط
والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل وهو من الظاهر
موضع اللبنة الفضية وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام يكفر احد من الله نفي
السر بما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه
هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية من الباطن فانه اخذ من المعدن الذي يأخذ
منه الملك الذي يوحي به الى الرسول فان فهمت ما اشرت به اليه فقد حصل العلم
انه مانع فكل نبي من لدن ادم الى اخر نبي ما منهم احد يأخذ الا من مشكوة خاتم
النبيين وان تاخر وجود طينته فانه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا
وادم بين الماء والطين وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك
خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان
وليا الا بعد تحصيل شرايط الولاية من الاخلاق الالهية من الاتصاف بها من كون
الله يسمى بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية
نسبة الانبياء والرسل معه فانه الولي الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي
الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد للمراتب ولا يخفى ان هذه العبارات تدل
من وجوده على انه يرجح نفسه على خاتم الانبياء الوجه الاول انه صلى الله عليه وسلم على
ما روي عنه شبه النبوة بالحائط وقال ان الحائط النبوة تم ولم ينقص
منه الا لبنة واحدة وانا تلك اللبنة فتم لي حائط النبوة وهذا الرجل شبه الولاية
بحائط من الذهب والفضة لبنة من ذهب ولبنة من فضة وشبه نفسه
باللبنتين من الذهب والفضة والولاية على ما صرح اعظم من النبوة ولهذا
شبهها بحائط ينبغي من خاتم الانبياء ولهذا شبه نفسه باللبنتين من الذهب والفضة
ثم يكمل به حائط الولاية كما تم بخاتم الانبياء حائط النبوة والوجه الثاني انه
ادعى اخذ العلم من المعدن الذي يأخذ منه الملك ولا ريب ان اخذ العلم من الله

من

من غير واسطة اعظم من الاخذ منه بواسطة والوجه الثالث انه قال وكذلك
خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء والطين والذي كان وليا وادم
بين الماء والطين لا نزاع على ما ادعاه فمنصب الولاية اعظم من منصب النبوة
والوجه الرابع انه ادعى ان خاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية
نسبة الانبياء والرسل معه فينتج هذا الكلام انه اشرف من خاتم الانبياء في
الولاية كما ان خاتم الانبياء اشرف من حيث الرسالة من ساير الرسل والويل
لمن سمع كلمات هذا الرجل وشك في كفره ومن كذبه واقراره وجرأته في الدين
انه بعد ما ادعى انه خاتم الاولياء وختم به الولاية كما ختم بمحمد صلى الله عليه وسلم والرادعي
ان الانبياء كلهم حضروا الحضرة بختم الولاية ولم يتكلم معه احد منهم سوى هود
النبي عليه السلام وهذه عبارته في فص حكمة احدية في كلمة هودية واعلم انه لما اطلعني الحق
واشهدني اعيان رسله وانبيائه كلهم البشريين من ادم الى محمد صلوات الله عليهم
اجمعين الشرح وانما قيد بالبشريين ليخرج انبياء انواع اخر من الموجودات فان
لكل نوع من الانواع عندهم نبيا وهو واسطة بينهم وبين الحق كما نبه سبحانه بقوله
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم المتن في
مشهد الشرح اي مقام ومرتبة حصل هذا الشهود فيه المتن اقمت فيه
بقرطبة الشرح اقمت على البناء للمفعول قرطبة مدينة من بلاد المغرب المتن
سنة ست وثمانين وخمسمائة ما كلمني احد من تلك الطائفة الا هود عليهم
السلم فانه اخبرني بسبب جمعيتهم الشرح قبل سبب جمعيتهم انوا لرقي مقام
العظيمة ليكون قطب الاقطاب في زمانه وكلام هود عم بشارة انه خاتم الولاية
المحمدية ووارث الانبياء والمرسلين كما ذكره عن نفسه في مواضع من فتوحاته
نصها وتعريضا المتن ورايته رجلا ضخما في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة
عارفا بالامور كاشفا لها انطرامها الغافل وتعجب عقول اتباعه من السنة والنعم

كيف صدق هذا المدعي الكذاب ولم ينكر عليه في دعاويه الصريحة في الكفر والزندقة
والضلال وكان بعض من مدحه واثنى عليه من الشيعة لم يطلع على مقالاته الكفرية
في الكفر بل من مقالاته ما ليس بها باس فحسبوا انه من المسلمين بل من المؤمنين ولكن اخطا
من مدحه واثنى عليه قبل ان يتفحص عنه ويطلع على مذهبه واعتقاده ومن
مدحه وحبه بعد ما اطلع على ما اطلعنا عليه من كلماته التي نقلنا عنه ما نقل
عنه فلا شك انه ليس من زمرة المؤمنين بل من امرة المسلمين ومما يدل على كفره
حكمه بايمان فرعون لان كفره من ضروريات الدين وهذه عبارته في فص حكمة
علوية في كلمة موسوية فقالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لفرعون بالايمان
الايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهرا مطهرا ليس فيه شيء من
الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئا من الآثام والاسلام يجب
ما قبله الى اخر كلامه ومما يدل على كفره وحماقته ما ذكره في هذا الفص في مقام
اصلاح كلمات فرعون قوله لمجنون في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
اي مستور عنه علم ما سألته عنه وانه قوله المسجونين في قوله تعالى حكاية لقول
فرعون لموسى لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين بالمستورين
وهذه عبارته والسين في السجن من الحروف الزوائد اي لاسترنك ومما يدل على
سوء اعتقاده وسخافة عقله ما ذكره في فص ابتداء في كلمة الياسية وهذه عبارته
بعبارة الشرح فان العقل اذا جرد نفسه من حيث استخلاص العلوم عن نظره كانت
معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه واذا اعطاه الله تعالى المعرفة بالتجلي كملت
معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع اي نزه في موضع التنزيه تنزيها ثم
لا وهميا رسميا وشبه في موضع التشبيه تشبيها مشهوديا كشفيا ورأى سريان
الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت لصورة الا ويرى
عين الحق عينها وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بالشرائع المنزلة

من عندالله

من عند الله وحكمت اسامها الأوهام كلها لان الوهم يتشرف الى ما وراء
موجبات الأفكار ولم ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقيدها انها لا
تخرج من الاطلاق فتخرج الحكم على المطلق بالتقييد مرة ويحكم بالعكس اخرى
ولا يخيل ذلك ويحكم بالشاهد على الغائب تارة وعلى العكس وهذا جميع من له
قوة الوهم من المقلدين والمؤمنين ولذلك كانت الاوهام اقوى سلطانا
في هذه النشأة من العقول لان العاقل وان بلغ من عقله ما بلغ لم يخل من
الحكم الوهمي عليه والتصور فيما عقل فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه النشأة
الصورية الكاملة الانسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت فشبهت
في التنزيه بالوهم ونزهت في التشبيه بالعقل فارتبط الكل بالكل فلا يمكن
ان يخلو منزه عن التشبيه ولا مشبه عن تنزيه قال انه تعالى ليس كمثله شيء من
وشبه اي نزه في عين التشبيه حيث نفى عن كل شيء مماثلة مثله في مثليه وهو
عين التشبيه لانه اثبات المثل ولما نفى عن كل شيء مماثلة المثل نزه الحق ان يكون مثلا
له لانه شيء من الاشياء فلا يماثل ذلك المثل اذا لم يكن مثل مثله فالاحرى ان
يكون ذلك المثل ليس مثلا له وذلك فانه التنزيه فهو تشبيه في تنزيه وتنزيه
في تشبيه هو السميع البصير فشبه اي في عين التنزيه لانه اثبت له السميع
البصير اللذين هما صفتان ثابتتان للعبد وهو محض التشبيه لكنه خصصهما
به بالطبيعة التركيبية المفيدة للحصر حمل الصفتين المعرفتين بلام الجنس على
ضميره فاذا دار هو السميع وحده لا سميع غيره وهو البصير وحده لا بصير سواه
وهو عين التنزيه فتأمل تفصح حق العجب عن هذا الكلام وهي اعظم اية نزلت في
التنزيه ومع ذلك لم يخل عن تشبيه بالكاف فهو اعلم العلماء بنفسه وما نفى
عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وما يصفون
الا بما يعطيه عقولهم فنزه نفسه عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وذلك

التنزيه وذلك القصور بعقول ادراك مثل هذا يعني العقول البشرية المقيدة
بالنظر الفكري لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف الشهودي ثم جاءت ا
الشرايع كلها بما يحكم به الاوهام فلم يخلوا الحق عن صفة يظهر منها كذا قالت وهذا جاءت
نعلمت الامم على ذلك فاعطاه الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة فنطقت
بما نطقت رسل الله اعلم حيث رسالاته والله اعلم موجه له وجه بالخبرية الى
رسل الله وله وجه بالابتداء الى اعلم يجعل رسالاته والوجه الاولى ان يوقف
على قولهم من نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتى اى هذا الرسول ان كلام القوم
قد تم وابتدى بقوله رسل الله بمعنى ان رسل الله هم الله واعلم خبر مبتداء محذوف
اى هو اعلم حيث يجعل رسالته واذا كان الله هو الرسل والرسل هو [illegible]
كان تشبيها في تنزيه والوجه الثاني وهو المشهور ظ وكلا الوجهين حقيقة
فيه فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه في التشبيه اي فلان الوجه المذكور
اولا حقيقة كالوجه الثاني قلناه بالتشبيه في عين التنزيه ونفي الغيرية في اثبات
الوحدة الحقيقة كقوله ع هذا يد الله واشارته الى اليد المباركة وهذا الحديث
اوله اهل الحجاب وامن به اهل الايمان وعاين اهل الكشف والشهود ان يده
صلى الله ع واله عين يد الله العليا في قوله يد الله فوق ايديهم وكانت يده سواء الله
والله فوق ايديهم اي عيان ووجه دلالة هذه العبارات على كفره وضلالته
وحماقته انه جمع بين التنزيه والتشبيه ولا شك ان هذه العقيدة كفر ضلالة
والاعتقاد الحق الصحيح المعلوم بالدليل والبرهان التنزيه دون التشبيه
وانه قال من نفسه قوله لن نؤمن مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل
رسالاته ان رسل الله مبتداء والله خبره واعلم خبر مبتداء محذوف وهو هو
ولا شك ان هذا القول كفر وضلالة ودليل حماقته وسفاهته كما لا يخفى على صاحب
الفطرة الصحيحة ومما يدل على كفره وضلالته ما قاله في فص حكمة حقيقة في كلمة اسحاقية

وهذه

وهذه عبارته وقال الامام لابراهيم عليه السلام حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما
قال له صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما راى والرؤيا يطلب
التعبير ولذلك قال العزيز ان للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير الجواز من صورة ما راه الى
امر اخر وكانت البقر سنين في المحل والخصب فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه وانما
صدق في الرؤيا من ان ذلك عين ولده وما كان عند الله الا الذبح العظيم في صورة
ولده ففداه لما وقع في ذهن ابراهيم ع ما هو فداه في نفس الامر عند الله فصور
الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم فلو راى الكبش في الخيال لعبره بابنه
او بامر اخر ثم قال هذا هو البلاء المبين اي الاختبار المبين الظاهر يعني
الاختبار في العلم هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا لانه يعلم ان
موطن الخيال يطلب التعبير فغفل فما وفى الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب
ووجه دلالة هذه الكلمات على كفره وحماقته انه حكم بجهل ابراهيم الذي اصطفاه
الله بين عباده بالخلة بانه لم يعرف ان رؤياه يحتاج الى التعبير واخبر وادعى
بفضل الله من غير ان يكون له دليل يدل على العمل بظاهر الرؤيا من غير تعبير ولا
ريب ان نسبة هذا الجهل والعمل القبيح الى خليل الله وتاويل كتاب الله بغير
دليل من الله كفر وشرك وزندقة ولا شك ان الفاظ الايات صريح من ان
ابراهيم كان مامورا بذبح ولده واجمع المسلمون عليه وما ذكره في تاويل الاصل من
والفداء والاختبار خرافة بينة وحماقة ظاهرة ثم ذكره بعد تخطئة ابراهيم في
التعبير قال الا ترى رسول الله صلعم اتي في المنام بقدح لبن فشربه حتى خرج
الري اطافره ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اولته يا رسول الله قال العلم انظر
ايها اللبيب الى هذا المضل كيف كذب على رسول الله صلعم والى نسبته من
الرؤيا بالله وكذب عمر حيث قال معترفا بجهله على المنبر كل الناس افقه من عمر حتى
ربات الحجال وقول عمر هذا حكاه المخالف والموافق من كتبهم المعروفة وقد قال

على كفره وضلالته ما ذكره في فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية اعلم ان التنزيه
عند اهل الحقائق في جناب الالهي عين التحديد والتقييد فالمنزه اما
جاهل واما صاحب سوء ادب فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف
عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل صلوات
الله عليهم وهو لا يشعر ويتخيل انه في الحاصل وهو في الفائت وهو كمن امن ببعض
وكفر ببعض ولا سيما وقد علم ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت في الحق بما
نطقت به انما جاءت به في العموم على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم
يفهم من وجوه ذلك اللفظ باي لسان كان في وضع ذلك اللسان فان
للحق في كل خلق ظهورا خاصا فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم
الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر كما انه بالمعنى
روح ما ظهر فهو الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر
للصورة فيؤخذ في حد الانسان مثلا باطنه وظاهره وكذلك كل محدود فا
لحق محدود بكل حد وصور العالم لا ينضبط ولا يحاط بها ولا يعلم
حدود كل صورة منها الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة فلذلك يجهل حد الحق
فانه لا يعلم حده الا بعلم حد كل صورة وهذا محال حصوله فحد الحق محال وكذلك من
شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه ومن جمع في معرفته بين التنزيه
والتشبيه ووصفه بالوصفين على الاجمال لانه يستحيل ذلك على التفصيل
كما عرف مجملا لا على التفصيل ولذلك ربط النبي صلعم معرفة الحق بمعرفة النفس
فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق
وهو ما خرج عنك وفي انفسهم وهو عينك حتى يتبين لهم اي للناظرين
انه الحق من حيث انك صورته وهو روحك فانت له كالصورة الجسمية
لك وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك والحد يشمل الظاهر

والباطن

والباطن منك فان الصورة الباقية اذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق
انسانا ولكن يقال فيها انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين
صورة من خشب او حجارة ولا ينطلق عليها الاسم الا بالمجاز لا بالحقيقة وصور
العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا فحد الالوهية بالحقيقة لا بالمجاز كما هو
حد الانسان اذا كان حيا ثم قال بعد كلام فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا
وان قلت بالتشبيه كنت محددا وان قلت بالامرين كنت مسددا وكنت اماما
في المعارف سيدا ثم قال بعد كلام قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه وهو السميع
البصير فشبه قال تعالى ليس كمثله شيء فشبه وثنى وهو السميع البصير فنزه وافرد
لو ان نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لاجابوه فدعاهم جهارا ثم اسرارا ثم
قال لهم استغفروا ربكم انه كان غفارا وقال اني دعوت قومي ليلا ونهارا
فلم يزدهم دعائي الا فرارا ثم قال بعد كلام فليس كمثله شيء فجمع الامر في امر واحد
فلو ان نوحا اتى بمثل هذه الاية لفظا اجابوه فانه شبه ونزه في اية واحدة
بل في نصف اية ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم فانها غيب
ونهارا دعاهم ايضا من حيث صورهم وجثثهم ووجه دلالة هذا الكلام
على كفره وضلالته انها تدل على وجوب الجمع بين التنزيه والتشبيه مع انه
قد علم من الدين ضرورة وجوب التنزيه ونفي التشبيه وايضا يستفاد منها
ان العالم صورة الله وهويته وانه تعالى محدود بكل حد ولكن لا يعلم حده
لانه موقوف على العلم بحد كل صورة وهو محال مع انه قد علم من الدين ضرورة
ان الله تعالى مباين لجميع العالم وانه لا حد له وايضا يستفاد منها انه حكم بخطا
نوح في رسالته وارشاده وانه عرف من نوح في وجوه الهداية والارشاد
ولا شك ان هذا القول كفر وضلالة ومما يدل ايضا على كفره قوله في هذا الفص
ومكروا مكرا كبارا لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو لانه ما عدم من البداية

عينيه الى الغاية فهذا عين المكر على بصيرة قال القيصري في الشرح اي لما مكر قوم نوح
معهم مكروا مكرا كبارا في جوابه وذلك لان الدعوة الى الله مكر من الداعي
بالمدعو لان المدعو ما عدم الحق من البداية حتى يدعى اليه في الغاية لانه
مظهر هويته في بعض مراتب وجوده فالحق معه بل هو عينه الى اخر كلامه
ثم قال الماتن فقالوا في مكرهم لا تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا
ولا يغوث ويعوق ونسرا فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا
من هؤلاء فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من
جهله قال القيصري في شرحه اي قال قومه في مكرهم معه لا تذرن الهتكم وهي
ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر لان هوية الحق ظاهرة فيهم كما
في غيرهم فلو تركوهم جهلوا من مظاهر الحق على قدر ما تركوا لان للحق في
كل معبود وموجود وجها اذ وجهه الباقي في مع كل شيء الى اخر كلامه
ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ظاهر ومما يدل على كفره في هذا الفص
هذه العبارة مما خطيئاتهم فهي التي خطت بهم في بحار العلم بالله وهو
قال القيصري في الشرح اي جاء في حقهم مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا
فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا والخطيئة الذنب وفي قوله فهي التي
خطت بهم اي ساقتهم وسلكت بهم اشارة الى انها ماخوذة من الخطو لانه
يخطو ويتعدى اوامر الله فيقع في الذنب ثم قال الماتن فادخلوا نارا
والوقت حال كونهم في الماء او نارا كائنة في عين الماء ثم قال الشارح بعد
كلام على كفره اذ ان المستفاد منه ان قوم فرعون مستغرقين في الرحمة والعلم
مع وهو مخالف لضروري الدين ونص الكتاب فانه قد علم من الدين
ضرورة واستفيد من نص الكتاب ان قوم نوح كانوا مغضوبين غير
مرحومين وقد غضب الله عليهم فغرقهم ومما يدل على كفره والحاده قوله

فی نص

في فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية وهذه عبارته فان الاله المعتقد ما له حكم
في الاله المعتقد الاخر فصاحب الاعتقاد يذب عنه اي عن الامر الذي عقده
في الهيته وينصره وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره ما يناقضه ويخالفه
وينصره وذلك الا له لا ينصر صاحب الاعتقاد لانه مجعوله والمجعول لا يمكن
ان يكون اقوى من جاعله لينصره ثم قال ولهذا لا يكون له اثر في اعتقاد
المنازع له ولذلك المنازع ما له نصرة من الاله الذي في اعتقاده فما لهم من ناصرين
ووجه دلالة هذا الكلام على كفره وضلاله ظاهر ومما يدل ايضا على كفره
والحاده قوله في فص حكمة في دبر في كلمة يحل به وهذه عبارته وان من شيء الا
يسبح بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده يعود الى
الشيء بالثناء الذي يكون عليه كما قلنا في المعتقد انه انما يثني الا على نفسه
فانه من مدح الصنعة ربط نفسه وما كان من عمله فهو راجع اليه فانما
مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها والاله
المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعه فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه
ولهذا اذا ذم معتقد غيره ولو انصف لم يكن له ذلك الا ان صاحب
هذا المعبود الخاص جاهل لا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده
في الله اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه لسلم لكل ذي اعتقاد
ما اعتقده وعرف الله في كل صورة وكل معتقد فهو ظان ليس بعالم فلذلك
قال انا عند ظن عبدي بي اي لا اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء
اطلق وان شاء قيد فاله المعتقدات تاخذه الحدود وهو الاله الذي
وسعه قلب عبده فان الاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين
نفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها فافهم ووجه دلالة هذه الكلمات
ايضا على كفره وضلاله ظاهر ومما يدل على كفره قوله في فص حكمة نبوية

فی کلمة عیسویة وهذه عبارة تؤدی بعضهم منه الی القول بالحلول وانه هو الله بما
احیی به من الموتی ولذلك نسبوا الی الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذی احیی
الموتی بصورة بشریة عیسی قال الشارح وهو القیصری ای تؤدی نظر بعضهم فیه الی
القول بالحلول فقالوا ان الله حل فی صورة عیسی فاحیی الموتی وقال بعضهم ان المسیح
هو الله ولما ستروا الله بالصورة العیسویة المقیدة فقط نسبوا الی الكفر المذكور قال تعالی
لقد كفر الذین قالوا ان الله هو المسیح ابن مریم فجمعوا بین الخطاء والكفر فی تمام
الكلام كله الشرح ای جمعوا بین الكفر وهو ستر الحق بالاظهار الصورة العیسویة وبین
الخطاء وهو حصر هویة الله تعالی فی كلمة العیسویة والمراد بقوله فی تمام الكلام ای مجموع
قولهم ان الله هو المسیح ابن مریم جمعوا بین الكفر والخطاء المذكور لا بقولهم هو الله
ولا بقولهم ابن مریم الشرح لان قولهم هو الله صادق من حیث ان هویة الحق
هی التی تعینت فظهرت بالصورة العیسویة كما ظهرت بصورة العالم كله وقولهم
المسیح ابن مریم ایضا صادق لانه ابن مریم بلا شك ولكن اتمام الكلام ومجموعه
غیر صحیح لانه یفید حصر الحق فی صورة عیسی وهو باطل لان العالم كله غیبا وشهادة
هویة لا عیسی فقط ووجه الدلالة لما نقلنا من المتن والشرح علی كفر الماتن
والشارح ظاهر لا یحتاج الی البیان ومما یدل علی كفره وضلاله انه قال فی فص حكمة
قدوسیة فی كلمة ادریسیة ان الله تعالی هو المسمی بابی سعید الخراز وهو شیخ
من مشایخه وهذه عبارته فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمی ابا سعید الخراز
قال الشارح فهو ظاهر لنفسه كظهوره للعارفین وباطن من مظاهره فالحق هو
المسمی باسم المحدثات ای بسعید وغیره من الاسما وبحسب شئونه فی منازل الاكوان
ووجه دلالة هذه العبارات علی كفره ظاهر ومما یدل علی كفره وضلالته وحماقته
كلامه فی فص حكمة وجودیة فی كلمة داودیة وهذه عبارته فالخلیفة عن الرسول
من یاخذ الحكم عنه بالنقل صلی الله علیه و آله او بالاجتهاد الذی اصله ایضا منقول عنه

صلی الله علیه و آله وفینا من یاخذ عن الله فیكون خلیفة عن الله بعین ذلك
الحكم فیكون المادة له من حیث كانت المادة لرسوله صلعم فهو فی الظاهر متبع
لعدم مخالفته فی الحكم كعیسی ع اذا نزل فحكم وكالنبی محمد صلی الله علیه و آله واولئك
الذین هدی الله فبهداهم اقتده وهو فی حق ما یعرفه من صورة الاخذ مختص
موافق هو فیه بمنزلة ما قرره النبی صلعم والرسل من شرح ما تقدم من الرسل بكونه
قرره فاتبعناه من حیث تقریره لا من حیث انه شرع لغیره قبله وكذلك الخلیفة
عن الله عین ما اخذه منه الرسول فیقول فیه بلسان الكشف خلیفة الله و
بلسان الظاهر خلیفة رسول الله ولهذا مات رسول الله صلعم والرسول ما نص
بخلافة عنه الی احد ولا عینه لعلمه ان فی امته من یاخذ الخلافة عن ربه فیكون
خلیفة عن الله مع الموافقة فی الحكم المشروع فلما علم صلی الله علیه و آله لم یحجر الامر
فلله خلفاء فی خلقه یاخذون من معدن الرسول والرسل قال القیصری
فی الشرح ای یاخذون من معدن نبینا او من معدن الرسل الذی
تقدموا علیه المتن ما اخذته الرسل علیهم السلام ویعرفون فضل المتقدم هنا
لان الرسول قابل للزیادة وهذه الخلیفة لیس قابلا للزیادة التی لو كان الرسول
قبلها قال الشارح الرسول منصوب علی انه خبر كان وقبلها علی صیغة الماضی
ای الاولیاء یعرفون فضل المتقدم من الرسل عند الله هناك ای فی ذلك
الاخذ ثم قال واما الخلیفة فلیس بقابل للزیادة التی لو كان هو رسولا قبل
تلك الزیادة فان من جعل الله خلیفة فی العالم هو الذی جعله الله متحققا
باسمائه كلها فلا یكون الزیادة منه المتن فلا یعطی من العلم والحكم فیما شرع
الا ما شرع للرسول الله خاصة فهو فی الظاهر متبع غیر مخالف بخلاف
الرسل الا تری عیسی ع لما تخیلت الیهود انه لا یزید علی موسی مثل ما قلنا
فی خلافة الیوم مع الرسول آمنوا به واقروه فلما زاد حكما او نسخ حكما

فقد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يتمثلوا ذلك لانه خالف اعتقادهم
اعتقادهم فيه وجهلت اليهود الامر على ما هو عليه فطلبت قتله وكان في
قصته ما اخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان رسولا قبل الزيادة
اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص زيادة حكم بلا شك والخ
الخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وانما ينقص او يزيد على الشرع الذي
تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شوفه محمد صلى الله عليه وسلم فقد يظهر من الخليفة
ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس كذلك وانما هذا الامام
لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي ولم يثبت الحكم به وان كان
الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم عن الوهم ولا من النقل على المعنى
فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم كذلك يقع من عيسى عليه السلام فانه ينزل برفع كثيرا من
الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه النبي عليه السلام
ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل
وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهي وما عداه وان قرره الحق
فهو شرع تقرير برفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها فاتبع فيه وامامه
عليه السلام اذا بويع الخليفتين فاقتلوا الاخر منهما فهذا في الخلافة الظاهرة التي لها
السيف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه لا
قتل فيها وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة وان لم يكن لذلك الخليفة هذا
المقام وهو خليفة رسول الله ان عدل فمن حكم الاصل الذي يخيل وجود
الهين ولو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وان اتفقا فنحن نعلم انهما لو اختلفا
تقديرا لنفذ حكم احدهما فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه
ليس باله ومن هاهنا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله وان خالف
الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا اذ لا ينفذ حكم الا الله في نفس الامر لان الامر
الواقع

الواقع في العالم انما هو على حكم المشيئة ولذلك نفذ تقريره خاصة فان
المشيئة ليس لها فيه الا التقرير لا العمل بما جاء به فالمشيئة سلطانها
عظيم ولهذا جعلها ابو طالب عرش الذات لانها لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع
في الوجود شيء ولا يرتفع خارجا عن المشيئة فان الامر الالهي اذا خولف
هنا بالمسمى معصية فليس الا الامر بالواسطة لا الامر التكويني فما خالف الله
احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشيئة فوقعت المخالفة من حيث
امر الواسطة فافهم على الحقيقة فامر المشيئة انما يتوجه على ايجاد عين الفعل
لا على من ظهر على يديه فيستحيل ان لا يكون ولكن في هذا المحل الخاص فوقتا
يسمى به مخالفة لامر الله ووقتا يسمى به موافقة وطاعة لامر الله ويتبعه لسان
الحمد والذم على حسب ما يكون ولما كان الامر في نفسه على ما قررناه لذلك
مال الخلق الى السعادة على اختلاف انواعها فعبر عن هذا المقام بان الرحمة
وسعت كل شيء فانها سبقت الغضب الالهي والسابق متقدم فاذا لحقه
هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة اذ لم يكن غيرها
سبق فهذا معنى سبقت رحمته غضبه ودلالة هذه العبارات على ضلالة
وكفره من وجوه الاول انه فرق بين خليفة الله وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
واله وخالص بخلافة علي احد ولا عينه لعلمه ان في امته من يأخذ الخلافة عن ربه
فيكون خليفة عن الله وهذا خلاف ما اجمع عليه المسلمون لان فرق
الشيعة اتفقوا على انه صلى الله عليه واله نص على علي عليه السلام والبكرية من المخالفين
وهم شرذمة قليلون قالوا انه صلى الله عليه وسلم نص على ابي بكر والجمهور من المخالف
ذهبوا الى ان النبي صلى الله عليه وسلم مات ولم يوص ومنعه من الوصية وتعيين الخلافة
عمر ابن الخطاب عند وفاته ولم يقل احد بانه ترك الوصية وتعيين
الخلافة لعلمه بوجود من يأخذ الخلافة من الله فقول هذا المدعي الكذاب

مخالف لما اجمع عليه المسلمون وعلى تقدير التسليم كيف يكون النبي صلعم واله
معذورا في ترك النص على الخليفة مورث للاختلاف والفتنة واراقة
الدماء   انه زعم ان الخلق اخذ والعلم من المعدن وهو ذات الله
وهو خلاف ما اجمع عليه المسلمون   انه يستفاد من قوله وهل الحليم
ليس تقابل للزيادة على ما يفسره الشارح ان خليفة الله اكمل من الرسول وهو
كفر   انه نسب الى رسول الله صلعم اذا بويع الخليفتين موضوع مخالف
لمذهب الامامية   انه قال نعم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله
ناموس باطل وكفر ظاهر   انه قال لما كان الامر في نفسه على ما قررناه
الى اخره يفيد ان مال جميع الخلق الى السعادة والرحمة وخلاف ما اجمع عليه
المسلمون ومما يدل على كفره ما نقله الجندي في شرح الفصوص عن الشيخ
صدر الدين قال قال لي محي الدين وردت بحر الروم في بلاد اندلس وعزمت
على نفسي ان اجلس في السفينة بعد ان يظهر وينكشف لي تفاصيل احوالي
الظاهرة والباطنة فبعد التوجه التام والمراقبة الكاملة ظهر لي جميع احوالي وا
احوالي ابيك واحوالك واحوال اتباعك من الولادة الى الموت واحوالكم
في البرزخ نقل هذا الكلام على كفره عن الجندي السلسفي في الفواتح ووجه
دلالة هذا الكلام على كفره ظاهر ومما يدل على كفره قوله في فص حكمة نفسية في كلمة
يونسية واما اهل النار فمالهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار
بعد انتهاء مدة العقاب ان يكون بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم
اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين القي في النار فانه ع
تعذب برؤيتها وبما تعود من علم وتقرر انها صورة تؤلم من جاورها من
الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه فبعد القاء وعدم تعلق وجود
هذه الالام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية في حقه وهي في نار

لعيون

في عيون الناس ووجه دلالة هذه العبارة على كفره انها تدل على ان على
اهل النار لم يحصل لهم من دخولها بعد القائهم وعندهم بنوم انما يحرق
من جاورها بحسب العادة حيث لا يعلم انه ليس مراد الله بخلق النار الاحراق
والتعذيب فيعلم ما القي في النار ويجدها بردا وسلاما ان كان الالم الناشي
من التوهم حيث علم مراد الله ولا شك ان هذه العقيدة السخيفة كفر وخلاف
ما ثبت علم من نصوص الكتاب والسنة بل من الدين ضرورة ان نار جهنم
حرارتها اشد واعظم من كل نار وقودها الناس والحجارة وانها تلقي سكانها
باجرامهم فيها من الم النكال وعظيم الوبال ولا يرحم من استقطعها ولا
ينجي من تضرع اليها وان اهلها لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا
على كفره كلامه في هذا الفص الدال على الجبر وهذه عبارته وما
وما يذم الانسان لعينه وانما يذم الفعل منه وفعله ليس عينه وكلامنا في
عينه ولا فعل الا الله ومع هذا ذم منها ما ذم وحمد منها ما حمد فلا مذموم
الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله ووجه دلالة
هذه العبارة على كفره وقوله الجبر انها تدل على ان الافعال كلها لله ومع هذا
ذم الله بعضها   ان هذه العقيدة الجبرية وعلى هذه الامة مجوسها
ومما يدل على كفره كلامه في فص حكمة علية في كلمة اسماعيلية وهذه عبارته
والسعيد من كان عند ربه مرضيا وما ثم الا من هو مرضي عند ربه لانه الذي
يبقى عليه ربوبيته فهو عنده مرضي محبوب وكل ما يفعل المحبوب محبوب فكله
مرضي لانه لا فعل للعين بل الفعل لربها ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ظاهر
لانه يدل على ان ابن ملجم وامثاله من الاشقياء كانوا سعداء وان افعالهم
القبيحة الشنيعة كانت محبوبة وان الافعال كلها لله وهو مذهب القدرية
ومجوس هذه الامة ومما كفروه به قوله في فص حكمة علية في كلمة اسماعيلية وهذه

وهذه عبارته وبالوعيد الحق عين تعالى وان دخلوا دار الشقا فانهم على
لذة فيها نعيم مباين جنان الخلد والامر واحد وبينهما عند التجلي تباين ويسمى
عذابا من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صاين ثم قال الشارح ثم
ال امرهم الى ان يتلذذوا ويستعذبوه حتى لو هبت عليهم النسيم من الجنة استنكروه
وتعذبوا به كالجعل وتاذيه برايحة الورد لما الفوه من الاروات والانتان
الحادث بين طباعهم والقاذورات وذلك نعيمهم الذي تباين نعيم اهل
الجنان والامر واحد اي التلذذ والتنعم بينهم وبين اهل الجنان واحد
واشمئزازهم عن نعيم الجنان كاشمئزاز اهل الجنان عن عذاب النيران انتهى ودلالة
كلام الماتن والشارح على كفرهما ظاهرة لانه ضروريات دين الاسلام ومنطوق
نصوص الكتاب والسنة ان اهل النار يحرقون ويعاقبون ويعذبون بالنار
ولا يستعذبونها ويتمنون نعيم الجنة من طعامها وشرابها فلا ييسر لهم منها
ويكرهون النار وما فيها ويحبون ان يفارقوها بالخروج منها او بموت يحول
يحول بينهم وبينها ومما يدل على كفره قوله في فص حكمة احدية في كلمة هودية
وهذه عبارته فاياك ان تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير
كثير بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فكن من نفسك هيولى لصور
المعتقدات كلها فان الله تبارك وتعالى اوسع واعظم ان يحصره عقد دون
عقد فانه يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اين من اين ثم قال بعد كلام
فقد بان لك عند الله انه في اينية كل وجهه وما ثم الا اعتقادات فالكل
مصيب وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد مرضي عند ربه وان
شقي زمانا في الدار الاخرة فقد مرض وتالم اهل العناية مع علمنا بانهم سعداء
اهل الحق في الحيوة الدنيا نحو عباد الله من يدركهم الالام في الحيوة الاخرى
في دار تسمى جهنم ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو

انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد الم كانوا يجدونه فارتفع
عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان تلك الالم او يكون نعيم مستقل زايد
كنعيم اهل الجنان والله اعلم ووجه دلالة هذه العبارة على كفره ان مدلولها
ان اهل كل مذهب مصيب وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد مرضي
وقد تواتر عن النبي صلعم انه ستفترق امته ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها
ناجية والباقي منها من النار وايات الكتاب صريحة في ان الناس شقي
ومنهم سعيد فاما الشقي فخلد في النار ومعاقب بها ولا ريب ان هذا المعنى
من ضروريات الدين ومما يدل على كفره نصبه وعداوته للشيعة خصوص
قوله في باب الخواطر النفسانية بعد ما قسم الخواطر الى خاطر رباني وملكي
ونفساني وقسم الشيطاني الى المعنوي والحسي وقال ان الشيطان الانسي
والجني اذا القى في قلب العبد فقد يلقي امرا خاصا وهو خصوص مسئلة
بعينها وقد يلقي امرا عاما ويتركه فان كان امرا عاما فتح له في ذلك طريقا
الى امور لا يفطن بها الشيطان وعلى هذا جرى اهل البدع والاهواء فان
ابعث اليهم اصلا صحيحا لا يشكون فيه ثم طرات التلبيسات من عدم الفهم
حتى ضلوا فنسب ذلك الى الشيطان بحكم الاصل ولو علموا ان الشيطان في تلك
المسائل تمسك لهم منهم منه واكثر ما ظهر ذلك في الشيعة ولا سيما الامامية
منهم فدخلت عليهم الشيطان الجني اولا بحب اهل البيت واستفراغ الحب فيهم
وراوا ان ذلك من اسنى القربات الى الله تعالى وكذلك هو في نفس الامر
لو وقفوا عنده الا انهم تعدوا من حب اهل البيت الى طريقين فمنهم
من تعدى الى بغض الصحابة وسبهم حيث لم يقدموهم ويخيلوا ان اهل البيت
اولى بهذه المناصب الدنيوية فكان ما كان وطايفة تركت الصحابة وقد
حب في رسول الله صلعم واله وفي جبرئيل وفي الله تعالى حيث لم ينص على

للناس فلا يجهلونهم وهذا كله واقع من اصل صحيح في حب اهل البيت لكن
الغلو في ذلك اخرجهم من الصلاح الى الفساد وامتنع في نظرهم فاستدلوا فضلوا
وضلوا فانظر الى ما ادى الى الغلو في الدين اخرجهم عن الحد وانعكس امرهم
الى الضد انتهى كلامه وقد نقل هذه العبارة عن الفتوحات بعض من يروي
بر من الامامية واقول هذا الرجل قد جهل وضل واضل ولم يعرف الفرقة
الناجية التي هي الامامية ولم يدر انهم في بغض الصحابة وسبهم يتبعون الدليل
والبرهان ونصوص القران وما رواه الفريقان فابغضوا الخلفاء الثلثة
واعوانهم وسبوهم لوجوه قد استقصينا الكلام فيها في كتابنا الموسوم بالاربعين
ومن تلك الوجوه على سبيل الاجمال انهم غصبوا حق المنصوص بالنص الجلي من
الله يوم غدير خم وهتكوا حرمته وهو ما جرى في داره وابغضوه ولم يحبوه مع انه قد
تواتر عن النبي صلعم يا علي حبك ايمان وبغضك نفاق وغصبوا فدكا واذوا
فاطمة البتول الزهراء سيدة النساء واذوا رسول الله بايذائها ولما صح عن خاتم
الانبياء في الصحيحين وغيرهما قوله فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها
فصدق عليهم قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والا
خرة وحالوا بينه صلعم واله وبين ان يكتب وصيته ويرفع بها عن امته الاختلا
ف والانحراف والضلال ونسبوا اليه الهجر والهذيان حيث عرفوا ان وصيته
م تاكيد لما نص على علي في يوم غدير وخالفوا النبي صلعم واذوه في حال
رحلته عن دار الدنيا وتخلفوا عن جيش اسامة فاستحقوا سخط ولعن حيث
قال عليه السلام انفذوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عن جيش اسامة واذى
اخبرهم طريد رسول الله عن المدينة الى الوطن وضرب عمار الطيب المطيب وفعل
ما فعل واحدث ما احدث حتى اتفق اهل الحل والعقد من صحابة من المهاجرين
والانصار واجمعوا على خذلانه وقتله والحكم بكفره وعدم تغسيله وتكفينه

ودفنه

ودفنه والصلوة عليه حتى دفنه بعض نفر بني امية لحمية القرابة في ظلمة الليل
سرا في حش كوكب وهو مقبرة اليهود فظلم هؤلاء الخلفاء وفسقوا ومع
هذا قال الضالون المضلون بامامتهم وتولاهم وتركوا اهل البيت الصادقين
م فكانهم لم يسمعوا قوله تعالى اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وقوله افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى وقوله انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقوله ولا ينال عهدي الظالمين وقوله
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وما تواتر عن النبي صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله
مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وقوله
الائمة اثنا عشر من قريش ولا شك ان كل واحدة من هذه الايات والروايات
صريحة في صحة امامة اهل البيت عليهم السلام ووجوب اتباعهم وبطلان
امامة غيرهم ممن تصدى الامامة بالسلطان اقوى واضل من اتبع غير
اهل البيت عليهم السلام من غير دليل وبرهان قوله وطايفة تركت الصحابة
الى اخره بهتان عظيم وافتراء محض ولم ينسب الى الامامية ما نسب اليهم هذا
الرجل المفتري الكذاب احد ممن صنف في الملل والنحل والمذاهب والاديان
من العامة والخاصة ومما يدل على نصبه وكفره قوله في الفتوحات في
الباب الثالث والسبعين ان رجلين من عدول الشافعية ما كان
احد يتهمهما بالرفض راهما ولي من اولياء صفين وانا رايت هذا الولي
وصحبته فقال لهما انا اراكما بصورة الخنزير وهذه الصورة علامة الرافضيين
في الباطن فقال لهما الولي اراكما الساعة بصورة الانسان فاعترفا بذلك وتعجب
نقل هذه الحكاية عن الفتوحات المسمى في الفواتح وكذا نقل في الفواتح

الدين جلس في خلوة تسعة اشهر ولم يطعم فامر بالخروج منها فخرج وبعنقه الولاة
المحمدية وقال ان بين كتفيه علامة ختم النبوة كما كان بين كتفي النبي صلى الله
عليه وآله علامة ختم النبوة ونقل الشيخ المكي الملقب بخاكي ان محي الدين لم
ياكل تسعة اشهر رحمه الله تعالى وحاسبات المنازل القمر الثمانية والعشرين
فجعلهن ثمانية وعشرين بيتا بكرا فازال الشيخ لكاربهن ونقل عنه ايضا قال
ان المحبوب كان يتجسد لي كما كان جبرئيل يتجسد للنبي صلى الله عليه وآله ولم اكن
اطيق ان انظر اليه وهو كان يخاطبني وانا اسمع كلامه وافهمه وكلما حضر
عندي المائدة كان يقف عند المائدة ويقول لي بلسان كنت تسمعه تاكل انت
وتشاهد لي فكنت امتنع من الاكل ولا احد في الجوع فكنت امتلاء واسمن
وانتبع به وكان يقوم مقام الاكل عند اصحابي واهل بيتي كانوا يتعجبون من سمني مع
عدم الغذاء فاما المحبوب ما كان يغيب عن نظري ان كنت نائما كان نائما
معي وان كنت جالسا كان جالسا معي انتهى ايها المؤمنون المهتدون انظروا
الى هؤلاء الكفرة الفجرة والى عقولهم وعقول مريديهم ومصدقيهم واشكروا







